

STUDIES  
IN THE HISTORY OF RELIGIONS

(SUPPLEMENTS TO *NUMEN*)

IV

THE SACRAL KINGSHIP

LA REGALITÀ SACRA



BL

21

I6

1955

# THE SACRAL KINGSHIP

CONTRIBUTIONS TO THE CENTRAL THEME  
OF THE VIII<sup>th</sup> INTERNATIONAL CONGRESS

FOR THE HISTORY OF RELIGIONS, 8<sup>th</sup>, Rome 1955

(ROME, APRIL 1955)

Published with the help  
of the *Giunta Centrale per gli Studi Storici*, Rome



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1959

# LA REGALITÀ SACRA

CONTRIBUTI AL TEMA  
DELL' VIII CONGRESSO INTERNAZIONALE  
DI STORIA DELLE RELIGIONI  
(ROMA, APRILE 1955)

Pubblicati col concorso  
della Giunta Centrale per gli Studi Storici, Roma



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1959

*Copyright 1959 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*  
*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated*  
*in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without*  
*written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

A Raffaele PETTAZZONI

*Cher et vénéré maître,*

*Par un insigne privilège — et c'est également notre premier devoir — nous nous félicitons avec vous de la publication de ce beau recueil sur la royauté religieuse. A nos lecteurs nous présentons avec vous les résultats scientifiques du VIII<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire des Religions, qui s'est tenu à Rome, sous votre présidence, en 1955. Ainsi prend fin une partie de la tâche que nous avons poursuivie en commun au cours de plusieurs années, jusqu'ici, semble-t-il, sa partie la plus durable et la plus substantielle.*

*Vos regards sont déjà tournés vers de nouveaux aspects de vos activités internationales. Et pourtant nous tenons encore à vous remercier de la part décisive que vous avez prise à la réalisation de pareille enquête. Vous nous avez conduits jusqu'à ce port avec la lucidité et la fermeté qui vous sont coutumières, en cela n'ayant fait que trahir une fois de plus les dons exceptionnels qui ont marqué le succès de votre carrière, et qui se sont manifestés si clairement aux yeux de tous à l'époque où vous organisiez le Congrès de Rome : une inlassable et silencieuse énergie, un dévouement sans borne, une largeur de vue des plus rares, un savoir-faire efficace, prudent et sûr.*

*Vous avez eu soixante-quinze ans le 3 février 1958, l'année même de la publication de ces deux volumes. A l'occasion de cet anniversaire, veuillez agréer ce recueil et l'adresse qui l'introduit, en gage d'amitié, de gratitude et d'admiration pour l'oeuvre accomplie.*

*Toute occasion de ce genre incite à mesurer — n'est-il pas vrai? — le chemin parcouru.*

*En 1914, vous étiez chargé de l'enseignement de l'histoire des religions à l'Université de Bologne. En 1923, vous étiez nommé, en qualité de titulaire de ce même enseignement, à la Faculté des Lettres et de Philosophie de l'Université de Rome, où, sans interruption, vous avez exercé cette charge professorale*

*jusqu'à l'époque de votre élévation au rang de professeur honoraire, en 1953. Tous vos soins au cours de cette longue et brillante carrière dans l'enseignement supérieur italien, ont été consacrés au développement des études qui nous sont chères. En Italie, vous avez réussi à surmonter les obstacles qui paraissaient s'opposer à ce développement et vous avez brisé cette indifférence à l'égard de l'histoire des religions toujours si naturelle au grand public. En Italie encore, vous avez fondé et dirigé cinq entreprises d'éditions scientifiques : à partir de 1920, la collection „Storia delle Religioni” avec ses quatorze volumes actuellement parus ; à partir de 1925, le périodique „Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, formant aujourd'hui un ensemble d'à peu près trente volumes ; à partir de 1929, les „Testi e Documenti per la Storia delle Religioni”, dont sept volumes ont été publiés jusqu'à présent ; à partir de 1952, le recueil „Classici della Religione”, avec ses trois premiers volumes, et enfin, à partir de 1955, la nouvelle „Collana Mitologica”.*

*Dès 1912, à Leyde, vous participiez aux travaux des congrès internationaux d'histoire des religions et, depuis lors, vous n'avez cessé de les suivre avec une assiduité scrupuleuse, jusqu'au moment où vous avez été choisi pour en régir les destinées. En 1950, en effet, quand fut créée l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions (I.A.H.R.), au Congrès d'Amsterdam, vous avez été élu vice-président de la nouvelle Association, et Rome fut proposée par ordre de préférence en prévision des assises du VIII<sup>e</sup> Congrès. La même année, à la mort de Gerardus Van Der Leem, vous deveniez président de l'I.A.H.R., puis, en 1955, vous organisiez et présidiez le Congrès de Rome et vous étiez réélu pour cinq ans à la présidence de l'Association Internationale. Au mois de janvier 1954, vous aviez fait paraître le premier fascicule de la revue „Numen”, organe de l'I.A.H.R., édité par vos soins, et aujourd'hui ce périodique international en est à son cinquième volume, sans compter la série de ses „Suppléments” et la „Bibliographie Internationale de l'Histoire des Religions” plus particulièrement confiée à l'un de nous, en Hollande. Vous poursuivez sur le plan international ce que vous avez si bien conçu et si bien réussi en Italie.*

*Après ce demi-siècle de travail ininterrompu, vous voici membre de plusieurs Académies, membre d'honneur de plusieurs sociétés savantes et associé au rayonnement des Universités qui vous ont conféré le diplôme de docteur honoris causa : autant de signes tangibles de la portée d'une oeuvre scientifique à laquelle aujourd'hui l'on reconnaîtra sans peine un double aspect.*

*Deux courants distincts des études religieuses correspondent à ce double aspect. Ces courants, selon vous, demeurent complémentaires l'un de l'autre, au sein*



*d'une seule et même discipline, la science des religions. Dans votre oeuvre, il est vrai, ces deux courants se sont succédé l'un à l'autre au fil des années.*

*Jusqu'à 1924 vous avez scruté les faits religieux selon la méthode historique, examinant tour à tour tel ou tel groupe de faits appartenant à quelque tradition ou à quelque milieu très nettement circonscrits dans le temps et dans l'espace, appliquant de la façon la plus stricte et la plus compréhensive à la fois les procédés les plus courants de l'investigation historique. Il en est ainsi de vos travaux intitulés : Les origines des Cabires (1909), La religion primitive en Sardaigne (1912), La religion de Zarathoustra (1920), La religion dans la Grèce antique (1921), et Les mystères (1924). Très tôt ces livres ont suscité l'admiration des spécialistes. Votre don de synthèse y mettait en valeur une information très étendue. La justesse d'un coup d'oeil particulièrement apte à déceler les détails concrets et typiques n'y offusquait pas les considérations les plus générales et un réel talent d'écrivain n'y nuisait pas à la pondération du jugement. Helléniste et archéologue à vos débuts et de par votre formation première, historien vous l'avez été sans peine et presque aussitôt, à ce titre particulièrement attentif aux faits sociaux et soucieux déjà de ces larges comparaisons que propose à la sagacité du savant l'ethnographie des cinq parties du monde.*

*Vous accédiez bientôt aux investigations de plus vaste envergure où délibérément vous renonciez aux procédés de l'histoire traditionnelle pour recourir de manière à peu près exclusive à l'ethnographie et au „comparatisme" qui s'en dégage, dans l'espoir où vous étiez de mieux saisir quelques-uns des faits religieux de votre choix dans ce qu'ils ont de plus général et de plus intime. Ce furent vos trois volumes sur La confession des péchés, parus de 1929 à 1936, et votre ouvrage tout récent sur l'Omniscience divine, publié en 1955. Toutes différentes qu'elles soient par leur objet, ces deux enquêtes s'inspirent l'une et l'autre du même esprit, qui est celui de la „phénoménologie religieuse", où l'histoire des religions trouve à se corriger et à se compléter de façon décisive, sans compter que grâce à ce correctif, le procédé le plus adéquat à l'étude historique des religions bénéficie de sa plus grande autonomie en revêtant ainsi les traits les plus originaux et les plus distincts.*

*Tous vos travaux antérieurs faisaient prévoir cet élargissement de votre méthode, en particulier cet essai inachevé dont le premier volume a été publié en 1922 sous le titre : Dieu. Formation et Développement du monothéisme dans l'histoire des religions, et que vous n'avez pas autrement poursuivi. Pour la première fois vous y traitiez avec quelque ampleur la question du monothéisme, et, s'il faut qualifier La religion dans la Grèce antique*

comme étant l'oeuvre la mieux venue et peut-être la plus représentative de la première phase de votre carrière, c'est à vos travaux sur le monothéisme que vous avez consacré le plus de soin, et que vous attribuez le plus d'importance parmi les écrits de la seconde phase : à l'égard de ces derniers l'omniscience divine est donc l'oeuvre à citer par excellence. D'où ce rare et bel équilibre entre deux tendances apparemment contradictoires, et qui est dû à l'application successive de vos deux procédés intellectuels. Vous vous rattachez à Franz Cumont par le premier, à Gerardus Van Der Leem, par le deuxième. La mémoire de ces deux grands maîtres, auxquels vous avez succédé à la présidence de nos congrès internationaux, nous est, vous le savez, demeurée des plus chères. Que votre nom soit venu s'inscrire en 1915 à la suite de ces deux noms a été jugé par nous de très bon augure, et aujourd'hui nous avons lieu de nous féliciter de votre présence à la tête de notre nouvelle association internationale. Esprit éminemment conciliateur de la tendance des phénoménologues avec le point de vue des historiens, vous êtes l'un des rares savants de notre temps qui puisse embrasser à lui seul l'ensemble des religions du globe. À ce titre vous représentez parmi nous cet "humanisme élargi" dont vous avez eu raison de souligner l'importance et la nécessité en formant ce recueil de Mythes et Légendes dont vous avez successivement publié deux volumes, en 1948 et en 1953. Par cette ébauche de "Corpus Mythorum", vous avez accordé une résonance inusitée à l'épanouissement de votre carrière.

Et voici, semble-t-il, que le passé, le présent et l'avenir se confondent. Celui qui s'était intéressé, tout jeune encore, aux religions japonaises est convaincu de la nécessité du travail en équipe en faveur de cet humanisme élargi, pour éviter les inconvénients d'une spécialisation excessive et maintenir aux études religieuses cette unité foncière qui découle de leur objet. Les deux volumes sur la royauté religieuse sont un nouveau reflet de votre esprit toujours en éveil.

L'oeuvre de ceux qui pensent et qui écrivent est sans conclusion souhaitable. De ce qu'ils réalisent ou découvrent au fil des années, il ne leur échappe pour prix de leurs efforts que la préparation à de nouveaux efforts et le pressentiment de nouveaux horizons. Sur ce chemin de la déesse Athéna nos voeux vous suivent avec une attention grandissante. Le réseau des institutions nationales et internationales où s'organise et progresse notre science est l'indice de l'intérêt croissant qu'elle inspire et de la valeur, croissante elle aussi, de son apport au savoir de l'humanité. Ce réseau est celui où viennent converger de communes aspirations dans un climat de parfaite entente et de respect sans réserve à l'égard des opinions d'autrui. Nous avons été les témoins de la part que vous avez prise à l'éclosion

*de ce climat et de l'exemple que vous avez toujours donné de cet esprit de tolérance indispensable à nos études.*

*Cher et vénéré maître, à l'occasion de votre soixante-quinzième anniversaire, il nous a semblé que nous ne pouvions vous rendre de plus fervent ni de plus juste hommage.*

G. WIDENGREN

H.-CH. PUECH

C. J. BLEEKER

W. A. RIJK

FR. HEILER

E. O. JAMES

H. LUDIN JANSEN

W. LAMEERE

S. MIYAMOTO

H. W. SCHNEIDER

U. PESTALOZZA

A. FERRABINO

G. FURLANI

G. LEVI DELLA VIDA

L. SALVATORELLI

G. TUCCI

N. TURCHI

P. BREZZI



## AVANT-PROPOS

*Le Congrès de Rome du mois d'avril 1955 avait eu pour thème central de ses travaux: Le roi-dieu et le caractère sacré de la souveraineté (Der König als Gottheit und der sakrale Charakter des Königtums, The King-god and the sacral character of Kingship, Il re-dio e il carattere sacro della sovranità. Ce thème inspira plusieurs conférences et de nombreuses communications, outre celles, en grand nombre aussi, où furent traités d'autres sujets. Toutes ces conférences et ces communications, quel qu'en ait été le thème, ont été publiées, sous la forme de résumés, dus aux soins de leurs auteurs respectifs, dans le volume des „Atti dell' VIII Congresso Internazionale di storia delle religioni" (Firenze, Sansoni, 1956).*

*Il est apparu, d'autre part, que les conférences et les communications sur le thème central du Congrès offriraient matière à une monographie collective sur la „Royauté Sacrée", où ces textes seraient avantageusement groupés et publiés in extenso. Cette monographie collective a donné lieu au présent recueil, qui voit ainsi le jour à Leyde, et fera partie, avec le consentement de la Maison d'Édition E. J. Brill, des „Suppléments" de la revue NUMEN, organe de l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions.*

*Pour ce qui est du caractère de cet ouvrage, on retiendra tout d'abord qu'il n'est pas le reflet pur et simple des travaux du Congrès de Rome, dont il émane. Il y manque, d'une part, celles des communications sur la royauté sacrée qui ont été effectivement présentées au Congrès de 1955, mais dont il n'avait été reçu qu'un résumé en vue de la préparation des „Actes", les auteurs de ces communications ne s'étant pas résolus à en faire parvenir ultérieurement le texte intégral. D'autre part, figurent ici plusieurs communications qui n'ont pas été lues au Congrès, les auteurs de ces communications n'ayant pas été en mesure de se rendre à Rome, en 1955. En raison de l'intérêt qu'elles présentent, on les a reproduites ici, parfois même sous la forme d'un simple résumé.*

*On voudra bien observer au surplus que ce travail collectif n'a pas été réalisé d'après un plan établi d'avance et systématique. Aucun des auteurs à qui sont dues ces contributions sur la royauté religieuse n'a été l'objet d'une sollicitation*

*préalable. Ils ont tous travaillé indépendamment les uns des autres. Si l'oeuvre, en dépit de ces circonstances, offre quelque unité tant soit peu organique (soutenue tout au plus par quelque procédé de présentation, comme celui du partage de ces matières entre les différentes sections du recueil), cette unité provient de la convergence toute spontanée des résultats obtenus sur le sujet communément proposé.*

*C'est donc là une expérience heureuse de travail collectif. Il conviendra d'en tenir compte à l'occasion des prochains Congrès.*

## TABLE OF CONTENTS

	Pag.
Adresse à Raffaele Pettazzoni . . . . .	v
Avant-propos de la Rédaction . . . . .	xi
 <i>Section I: Historical Introduction. Phenomenology. Psychology</i> . . . . .	
C. M. EDSMAN, Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre. . . . .	1
H. H. HOLZ, Zur Dialektik des Gottkönigtums . . . . .	3
A. ALLWOHN, Der religionspsychologische Aspekt des sakralen Königtums . . . . .	18
E. ROCHEDIEU, Le caractère sacré de la souveraineté à la lumière de la psychologie collective . . . . .	37
K. A. H. HIDDING, The High God and the King as symbols of totality . . . . .	48
E. O. JAMES, The Sacred Kingship and the priesthood . . . . .	54
G. MENSCHING, Volksreligiöse Herrschaftsformen . . . . .	63
 <i>Section II: Non-literate Peoples</i> . . . . .	
P. RADIN, The Sacral Chief among the American Indians . . . . .	71
V. VAN BULCK, La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique Noire. . . . .	81
P. AKOI, Divine Kingship and its participation in Ashanti . . . . .	83
 <i>Section III: Far East. India. Iran</i> . . . . .	
P. B. FEDELE, Il sacrificio del vecchio re-mago nella Cina leggendaria . . . . .	149
NGUYEN TRAN HUAN, Le Roi Sacré dans l'ancien Viet-Nam . . . . .	151
A. BASU, Hindu Doctrine of Divine Kingship. . . . .	164
J. GONDA, The Sacred Character of Ancient Indian Kingship . . . . .	167
J. AUBOYER, Le caractère royal et divin du trône dans l'Inde ancienne ( <i>avec illustrations</i> ) . . . . .	172
	181



G. TUCCI, La regalità sacra nell'antico Tibet . . . . .	189
D. L. SNELLGROVE, The Notion of Divine Kingship in Tantric Buddhism . . . . .	204
S. THIERRY, La personne sacrée du Roi dans la littérature populaire Cambodgienne . . . . .	219
J. P. ROUX, L'origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions Paléo-Turques de Mongolie et de Sibérie . . . . .	231
G. WIDENGREN, The Sacral Kingship of Iran . . . . .	242
<i>Section IV: Ancient Egypt.</i> . . . .	259
C. J. BLEEKER, The Position of the Queen in Ancient Egypt . . . . .	261
G. LANCKOWSKI, Das Königtum im Mittleren Reich . . . . .	269
<i>Section V: Israel</i> . . . . .	281
S. MOWINCKEL, General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom . . . . .	283
A. S. KAPELRUD, King David and the Sons of Saul . . . . .	294
J. HEMPEL, Herrschaftsform und Ichbewusstsein . . . . .	302
M. BRČ, Das erste Buch des Psalters. Eine Thronbesteigungsfestliturgie . . . . .	316
J. COPPENS, Les apports du psaume CX (vulg. CIX) à l'idéologie royale Israélite . . . . .	333
M. A. BEEK, Hasidic Conceptions of Kingship in the Maccabean Period . . . . .	349
H. LUDIN JANSEN, The Consecration in the eighth Chapter of Testamentum Levi . . . . .	356
<i>Section VI: Greece and Rome</i> . . . . .	367
A. FURUMARK, Was there a Sacral Kingship in Minoan Crete? . . . . .	369
H. J. ROSE, The Evidence for Divine Kings in Greece . . . . .	371
J. DUCHEMIN, Mission sociale et pouvoirs magiques du poète comparés à ceux du Roi dans le lyrisme de Pindare . . . . .	379
F. TAEGER, Alexanders Gottkönigsgedanke und die Bewusstseinslage der Griechen und Makedonen . . . . .	394
G. DUMÉZIL, Le rex et les flamines maiores . . . . .	407
J. BAYET, Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale . . . . .	418
<i>Section VII: Christianity</i> . . . . .	435
F. C. GRANT, The Idea of the Kingdom of God in the New Testament . . . . .	437

H. CLAVIER, Théocratie et monarchie selon l'Évangile . . . . .	447
L. CERFAUX, Le conflit entre Dieu et le Souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean . . . . .	459
S. G. F. BRANDON, The Effect of the Destruction of Jerusalem in A.D. 70 on Primitive Christian Soteriology. . . . .	471
H. I. MARROU, L'idée de Dieu et la divinité du Roi . . . . .	478
H. P. L'ORANGE, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World ( <i>with illustrations</i> ) . . . . .	481
K. ALAND, Der Abbau des Herrscherkultus im Zeitalter Konstantins . . . . .	493
K. GOLDAMMER, Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottherrschers . . . . .	513
J. B. AUFHAUSER, Die sakrale Kaiseridee in Byzanz . . . . .	531
F. HEILER, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum . . . . .	543
M. MACCARRONE, Il sovrano „vicarius Dei" nell'alto medio evo . . . . .	581
M. MURRAY, The Divine King . . . . .	595
L. ROUGIER, Le caractère sacré de la royauté en France . . . . .	609
J. A. BIZET, La notion du royaume intérieur chez les mystiques germaniques du XIVe siècle . . . . .	620
H. W. SCHNEIDER, Christian Theocracy and Hobbes's „Mortal God" . . . . .	627
<b>Section VIII: Pre-Christian Europe . . . . .</b>	<b>633</b>
W. GAERTE, Sakrale Herrschaftsform bei den heidnischen Preussen, Litauern und Letten . . . . .	635
M. DRAAK, Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland . . . . .	651
O. HÖFLER, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums . . . . .	664
Å. V. STRÖM, The King God and his connection with Sacrifice in Old Norse Religion . . . . .	702
B. KUMMER, Ein Lebensbeispiel zur Frage nach Ursprung und Fortwirkung demokratischen und sakralen Königtums in Skandinavien . . . . .	716
<b>Section IX: Islam . . . . .</b>	<b>735</b>
H. RINGGREN, Some Religious Aspects of the Caliphate . . . . .	737

## LIST OF ILLUSTRATIONS

<p>PLANCHES I-III (article Auboyer) . . . . .</p> <p><i>Fig. 1.</i> Amarāvati, association du trône et du cakrastambha.</p> <p><i>Fig. 2.</i> Bac-ninh (Tonkin), autel familial dans une maison particulière.</p> <p><i>Fig. 3.</i> Ajanta. L'ondoioement du prince Mahājanaka, caverne I. VIe siècle.</p> <p><i>Fig. 4.</i> Nepāl, Bodhisattva, bronze doré. IXe siècle.</p> <p><i>Fig. 5.</i> Amāravatī, fauteuil servant d'autel (supportant un reliquaire). IIe siècle.</p> <p>PLATES IV-VIII (article L'Orange). . . . .</p> <p><i>Fig. 1a.</i> Groundplan of the Oriental military camp. Assyrian relief from the Kalach palace.</p> <p><i>Fig. 1b.</i> The Parthian Darabjird.</p> <p><i>Fig. 1c.</i> Baghdad „The Round City of Mansur”.</p> <p><i>Fig. 1d.</i> Hiraqla: Plan, traced from an air photograph.</p> <p><i>Fig. 2.</i> Firuzabad, residence of the Sassanian dynasty.</p> <p><i>Fig. 3.</i> Trelleborg, Danish Viking Castle.</p> <p><i>Fig. 4.</i> Khusrau in the cosmos. Miniature in the Gotha MS. of the Saxon world chronicle.</p> <p><i>Fig. 5.</i> Hittite monument in Iflatun, Asia Minor.</p> <p><i>Fig. 6.</i> Front relief on Achaemenian royal tomb, Persepolis.</p> <p><i>Fig. 7a-c.</i> Achaemenian seals.</p> <p><i>Fig. 8.</i> Ahuramazda in the world ring. Relief from Persepolis.</p> <p><i>Fig. 9.</i> Achaemenian seal.</p> <p><i>Fig. 10.</i> Painting in Palmyrene tomb.</p> <p><i>Fig. 11.</i> Anointment of David.</p>	<p>184</p> <p>488</p>
--	-----------------------

SECTION I

HISTORICAL INTRODUCTION  
PHENOMENOLOGY – PSYCHOLOGY



# ZUM SAKRALEN KÖNIGTUM IN DER FORSCHUNG DER LETZTEN HUNDERT JAHRE

VON

CARL-MARTIN EDSMAN

Uppsala

Welche Geschichte und somit Berechtigung hat eigentlich das heutige Kongressthema? Stellt es nur einen Einfall unseres hochverehrten Exekutivausschusses oder seiner führenden Leute dar, oder drängt sich die Sache selbst unwiderstehlich auf? Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir uns in die Wissenschaftsgeschichte vertiefen, die immer sehr belehrend — und demütigend ist. Es ist natürlich unmöglich, innerhalb einer halben Stunde ein annähernd vollständiges Bild zu zeichnen. Es kann sich nur darum handeln, einige Beobachtungen wiederzugeben und die Aufmerksamkeit auf einige Bücher zu lenken, die eine grosse Rolle gespielt haben aber nicht immer im Gedächtnis geblieben sind oder gebührend berücksichtigt werden.

Als die wissenschaftliche Religionsforschung vor etwa 100 Jahren in grösserem Umfang aufgenommen wurde, stand vor allem die Frage nach dem Ursprung der Religion im Vordergrund. Die Fragestellung selbst war aber schon alt, obgleich sie früher auf den Ursprung des Götzendienstes ging. Die biblische Gottesoffenbarung der Urzeit galt nämlich zu dieser Zeit ebenso als eine Glaubenssache wie als ein wissenschaftliches Faktum. Im allgemeinen war man der Ansicht, dass die Idolatrie hauptsächlich drei Wurzeln habe: 1) Verehrung von geistigen Wesen, 2) Verehrung von Naturmächten, 3) Verehrung von als göttlich aufgefassten Menschen und Tieren.

Es ist auffallend, in wie hohem Masse diese Ursprungstheorien der älteren Zeiten in der Religionsforschung des 19. Jahrhunderts wieder auftauchen, obwohl sie jetzt, von einander losgetrennt, einseitig vertreten werden. TYLORS Animismus (= Verehrung von geistigen Wesen) und FRAZERS göttlicher König (= Verehrung von göttlichen



Menschen) sind in ein Entwicklungsschema psychologischer, bzw. geschichtlicher Art eingereiht, in dem sie am relativen Anfang der Religion stehen. MAX MÜLLER verbindet seinerseits die Mythologie mit den Naturmächten, lässt aber — und das wird heute meistens übersehen — die Religion als einen *sensus numinis* eine Urtatsache sein, wenn auch keine Uroffenbarung. Dasselbe gilt von A. LANG und seiner Theorie eines ursprünglichen Hochgottglaubens. Die Entstehung des Polytheismus wird unter solchen Umständen, genau wie 200 Jahre früher, zu einem Problem.

Der lebende, sakrale König ist wegen des Vorkommens des antiken Herrscherkultus eine seit altersher von der Forschung wohl beobachtete Erscheinung. Die grossen Könige der Urzeit werden auch schon vom antiken Euhemerismus als die geschichtlichen Ursprünge des späteren mythischen Götterglaubens betrachtet. Auch G. J. Voss meint in seinem Buche „De theologia gentili“ (Amsterdam 1641), dass die staatsbürgerliche Ehrfurcht vor dem König und den Mächtigen oft in Religion übergegangen sei.<sup>1)</sup>

Bei FRAZER, der in neuer Zeit das Studium des sakralen Königtums eingeleitet hat, bleibt die genetische Fragestellung: der göttliche König ist ein vergöttlichter Magiker. Aber die Funktion des Königs als Träger des Lebens der ganzen Gesellschaft steht im Vordergrund des Interesses. Die neue, ethnologische Forschung stellt die Hauptmasse des Materials zur Verfügung. Aber das Schema, in welches die Tatsacheneingeordnet werden, stammt eigentlich von MANNHARDT her: die Theorie von dem Tode und der Auferstehung des Vegetationsgeistes.

In Bezug auf die vorderorientalischen Vegetationsgeister Adonis und Attis stellt also MANNHARDT folgendes siebengliedrige Schema fest: 1) Die schöne Jahreszeit oder ihre Blüte wird als ein schöner Jüngling vorgestellt. 2) Dieser wird seinerseits kultisch dargestellt sowohl menschenähnlich als auch symbolisch (die Adonisgärten). 3) Er kommt im Frühling und vereinigt sich als Bräutigam mit einer Fruchtbarkeitsgöttin. 4) Im Hochsommer verschwindet der Gatte und weilt bis zum nächsten Frühling im Lande des Todes. 5) Verschwinden, bzw. Bestattung, und Wiedererscheinen werden als Klage- und Jubelfeste gefeiert, bei denen indessen beide Momente dramatisch vorgeführt

<sup>1)</sup> I.I, c. 4, am Schluss, S. 28: Sed posse adorationem civilem commutari in religiosam sive divinam: argumento. . . Nabuchodonosor; vgl. auch A. BEYER in JOH. SELDEN, *De Dis Syris*, 2. Aufl., Leipzig, Additamenta, S. 45, 146 f.

werden, obwohl in verschiedener Ordnung je nach dem Hauptgehalt des Festes. 6) Das Bild des Vegetationsgeistes und die ihn symbolisierende Pflanze werden mit Wasser besprenzt oder ins Wasser gebracht. 7) Die göttliche Verbindung wird von einem irdischen Lenzbrautpaar veranschaulicht.

Da sich alle diese Bestandteile in den nordeuropäischen Volksbräuchen wiederfinden, fragt sich Mannhardt, wie man dieses Verhältnis erklären soll. Es wird ohne Weiteres eingeräumt, dass die literarischen Quellen dieser Frühlings- und Sommerspiele erst aus dem Mittelalter stammen, wo wir mit wechselseitigen Beziehungen und Einflüssen rechnen müssen. Aber der trotzdem mögliche Grundstock sehr ähnlicher Volksgebräuche in Nord- und Südeuropa, kann entweder auf einer möglichen — und das heisst nicht: wahrscheinlichen, und noch weniger: gewissen — vorderasiatischen Beeinflussung oder auf selbstständiger, paralleler Entwicklung beruhen. Mannhardt, der hier vorbildlich vorsichtig und besonnen vorgeht, entscheidet sich nicht für die geschichtliche Wanderung oder die vom „psychischen Einerlei des Menschengeschlechtes“ bedingte Autogenese. Er beschränkt sich auf eine typologische Analyse der vorhandenen Bräuche und die Feststellung kleinerer, greifbarer chronologischer und geographischer Zusammenhängen, um damit der künftigen Forschung den Weg zu bahnen.<sup>2)</sup>

Neben die Ethnologie und die Volkskunde tritt um die Jahrhundertwende als Beschafferin von neuem Material die aufblühende Orientforschung, die in diesem Zusammenhang hauptsächlich von den sogenannten Panbabylonisten vertreten wird. Diese heben das Jahresfest und die Rolle des Königs bei demselben hervor. Das Gottkönigtum des Vorderen Orients wird somit auch in der 3. Auflage von FRAZERS „Goldenem Zweig“ mitberücksichtigt. Es wird von GUNKEL und MOWINCKEL auch in die Psalmenerklärung einbezogen.

Man hat die Anschauung der Panbabylonisten manchmal in derselben Weise verdreht und vereinfacht wie die der naturmythologischen Schule. Gegen eine solche Vereinfachung wehrt sich A. JEREMIAS in einer kleinen Streitschrift, „Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die ägyptische Religion“ (Leipzig 1907). Man habe die Hervorhebung der Astralmythologie missverstanden: „Es ist von

<sup>2)</sup> *Wald- und Feldkulte* I-II, 2. Aufl. Berlin 1904-05 (= 1874-76), II, S. 286, 300 f.



unserer Seite stets betont worden, dass die altorientalische Lehre die Gestirne nicht als Götter ansieht, das ist nur die populäre Auffassung, die ähnlich wie volkstümlicher Heiligenkult zu verstehen ist, sondern als die vornehmlichste Offenbarungsform (Materialisierung, Manifestation) des göttlichen Gedankens" (S. 30).

Schon A. JEREMIAS ist auch Antievolutionist: „Wir halten es für den verhängnisvollsten Irrtum der herrschenden Auffassung, dass man sich von der Voraussetzung nicht losmachen kann, als müssten die Religionsformen der ältesten Zeiten den Niederschlag niederer Religionsstufen aufweisen." In den ältesten Urkunden findet man erstaunlicherweise eine tief durchgedachte Weltanschauung, „die die Axiome einer materialistischen Geschichtsauffassung auf einer ihrer vermeintlich gesichersten Domänen stark zu erschüttern geeignet ist." Gegen Erman und seine Monographie über die ägyptische Religion fragt sich JEREMIAS, „ob die Theologie mit ihrem Reichtum an Ideen nicht in den Anfang zu setzen ist" (S. 34).

Mythus und Kultus ergänzen einander, und der König hat wichtige, kultische Funktionen: „Wie der Mythus die Popularisierung der astralen Lehre repräsentiert, so sind die Feste die dramatische Darstellung der Lehre und ihrer Festtatsachen . . . sie stellen Tod und Auferstehung, Kampf und Sieg des Jahrgottes dar", was für Assyrien von Zimmern urkundlich nachgewiesen sei . . . der König ist die Inkarnation der Jahrgottheit (Kreislauf). Und schliesslich gibt es eine „formelle Übereinstimmung in der religiösen Weltanschauung des alten Orients", so dass auch ägyptische und israelitische Erlösungsvorstellungen aus derselben Quelle geflossen sind (S. 45 ff.). Man vergleiche hierzu die These von der allgemeinen, vorderorientalischen Einheitskultur bei der englischen „Myth- and Ritual"-Schule, deren Programmschrift mit demselben Namen benannt worden ist, um den Zusammenhang zwischen Mythus und Kultus hervorzuheben.

Über den König erfahren wir näheres in A. JEREMIAS' wohlbekanntem und vielbenutztem „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur" (Leipzig 1913, 2. Aufl. 1929). Stark gekürzt und teilweise in seinen eigenen Worten angeführt heissen hier die bedeutungsvollsten Stellen:

„Als eines der wichtigsten Axiome der altorientalischen Lehre" gilt, dass „alles irdische Sein und Geschehen einem himmlischen Sein und Geschehen entspricht". In Wirklichkeit ist das Irdische ins Himm-

lische versetzt worden, aber in der prähistorischen Zeit hat man sich den Vorgang in umgekehrter Weise gedacht (S. 171). — Die Bedeutung dieser Makro- und Mikrokosmoslehre oder Korrespondenzlehre wird immer wieder von der heutigen Ethnologie bestätigt, z.B. von M. GRIAULE für die Dogonen<sup>3)</sup>, von H. SCHÄRER für die Dajaken<sup>4)</sup>. Aber dasselbe gilt auch für die alten Kulturvölker, z.B. die Inder und die Altmexikaner. Unter den mehr spekulativ arbeitenden französischen Soziologen der Vor- und Zwischenkriegszeit ist diese Tatsache besonders von M. MAUSS hervorgehoben worden.

In dieses Denken ist nach A. JEREMIAS auch der König hineingestellt. Im orientalischen Gottkönigtum gilt also die Gottheit „als Urbild des Königs“. Der irdische König erscheint seinerseits „als Abbild des himmlischen Königs“ oder schliesslich „als Inkarnation der Gottheit“ (S. 173). Die Heroen, wie z.B. Gilgamesch, treten auch als göttliche Könige auf. Die Idee des Gottkönigtums ist aber am reinsten in der ältesten Zeit ausgebildet, dann tritt eine Erstarrung im Hofzeremoniell ein. So werden die alten Könige schon bei Lebzeiten mit den Götterdeterminativen oder den göttlichen Titeln bezeichnet, oft als Gott angerufen und besonders nach dem Tode als Tammuz angesehen. Sie werden auch kultisch verehrt, so dass Opfer vor den errichteten Statuen dargebracht werden.

Der König hat sein Amt von Gott selbst bekommen, und „der Gedanke eines Königtums von Gottes Gnaden ist in Babylonien dramatisch ausgestaltet“, indem die Königsinsignien „bei der Gottheit verwahrt werden zur Inaugurierung des Königtums.“

„Aus dem Anspruche des Gottkönigtums ergibt sich der des Weltimperiums“ (S. 178) sowohl in der göttlichen wie in der menschlichen Welt. „Gottkönigtum und Weltimperium entsprechen der Lehre vom Kosmos, die ihre Manifestation im *summus deus* und dementsprechend in der Inkarnation des Königs hat“. Dazu kommt auch der Heilbringergedanke, der seinerseits der Lehre vom Kreislauf und von der Erneuerung der Welt im Lauf der Äonen entspricht. „Die grossen Könige, die im empirischen Geschichtsverlauf den Beginn einer neuen Zeit repräsentieren, werden in der geschriebenen Geschichte als Verkörperung des erwarteten Zukunftskönigs geschildert.“ Die Geschichte wird also mit mythologischen Motiven ausgemalt.

<sup>3)</sup> *Dieu d'eau*, Paris 1948.

<sup>4)</sup> *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Diss. Leiden 1946.



Der König ist aber nicht nur eine Inkarnation der Gottheit sondern auch ein Repräsentant der im Volke verkörperten Menschheit und tritt als solcher auch als Büsser auf und vollzieht die Sühneriten. Für die weite Auswirkung der altorientalischen Königsauffassung weist JEREMIAS auf den antiken Herrscherkult, die deutsche Kaiseridee und das englische Krönungszeremoniell hin (S. 180). — Die geschichtlichen Verbindungslinien zwischen dem alten Orient und dem mittelalterlichen Mittel- und Nordwest-Europa, über die sich MANNHARDT so zurückhaltend geäußert hat, werden also hier wie schon früher von H. WINCKLER rasch gezogen. Dasselbe Thema wird später von E. O. JAMES in „Christian Myth and Ritual“ (London 1933) und von W. LUNGMAN in „Traditionswanderungen Euphrat-Rhein“ I-II (Folklore Fellows Communications 118-119, Helsingfors 1937-38) weiter ausgeführt.

Auch der Mensch im Allgemeinen ist ein Bild der Gottheit; was vom König, „dem grossen Menschen“, gilt, kann auch vom gemeinen Mann als Mikrokosmos gesagt werden.

Der Erlöser, um zum anderen Ideenkreis überzugehen, erscheint entweder als vermenschlichter Gott (S. 205), z.B. der Urmensch oder Tammuz, oder als vergöttlichter Mensch, z.B. die grossen Könige und Dynastiengründer. Die alten sumerischen Könige werden in Krisenperioden ihres Lebens „als Erscheinungen des Tammuz, der in die Unterwelt steigt und wiederkommt“, geschildert (S. 214). Dieser Gott erscheint seinerseits im Kultus beim Kalendermysterium (S. 264).

„Die Symbolisierung der Lehre geschieht durch den Mythos und durch kultische Kalenderspiele, die die mythischen Motive und Motivenreihen zur Darstellung bringen“ (S. 312 ff). Beim Neujahrsfest in Babylon „tritt der König in der Rolle Marduks auf“. Es handelt sich auch da um den Tod und die Auferstehung des Jahrgottes, obgleich „die Trauerfeier für den sterbenden Marduk bisher nicht bezeugt ist“ (S. 314). — Hier drückt sich JEREMIAS vorsichtiger als viele seiner Nachfolger aus.<sup>5)</sup> Neulich hat aber H. von SODEN auch die

<sup>5)</sup> Die Panbabylonisten haben, wenn man von ihrer Parallelensucht absieht, überhaupt sehr textgetreu gearbeitet, erst in den vereinfachenden und kürzenden Wiederholungen ihrer Ansichten von zweiter oder dritter Hand treten gerne apodiktische Aussagen an die Stelle der Texte. H. ZIMMERN hat z.B. nicht vor einer Modifizierung seiner Beurteilung des Kultkommentartextes K3476, den er in der ersten Entdeckerfreude als die Beschreibung einer am Neujahrsfest vorgeführten mimischen Darstellung des Weltschöpfungsmythus bezeichnet hat,

Wiederauferstehung Marduks geleugnet.<sup>6)</sup>

Von der englischen „Myth- and Ritual“-Schule, die so viele Berührungspunkte mit den Anschauungen der Panbabylonisten hat, wird zwar A. JEREMIAS, wenn man nur die Belegstellen rechnet, wenig berücksichtigt.<sup>7)</sup> Dementsprechend wird er auch nicht von A. R. JOHNSON in seinem wichtigen und wohlunterrichteten Forschungsbericht genannt.<sup>8)</sup> Diese Zurückhaltung findet man in der Uppsalaschule wieder, obwohl die gleiche — mehrmals beobachtete — geistige Verwandtschaft auch hier vorliegt.<sup>9)</sup>

Unter den Profanhistorikern sind bisweilen die Auswirkungen der Ansichten und Materialsammlungen der Panbabylonisten und besonders von JEREMIAS' Handbuch direkt spürbar. Als Beispiel für einen Geschichtsforscher, der über die Königs-idee des Mittelalters geschrieben und dabei von Jeremias' Handbuch weitgehenden Gebrauch gemacht hat, kann man eine Heidelberger Dissertation von 1934 nennen, „Das Gottesgnadentum“ von H. von BORCH. Der Untertitel hebt den Zweck des Buches guthervor: „Historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation.“ Etwa die Hälfte der Arbeit ist doch der Antike gewidmet, indem die drei ersten Kapitel die Herrschaftsformen der orientalischen Antike, die personale Herrschervergöttlichung des hellenistischen Herrscherkults und die Herrschaftslegitimation des römischen Kaiserkults behandeln. Wenn man sich nun fragt, wo sich der Historiker die Bausteine für seine Rekonstruktion der altorientalischen Verhältnisse geholt hat, stösst man wieder auf A. JEREMIAS, der nach der letzten Auflage seines Handbuchs der altorientalischen Geisteskultur von 1929 angeführt wird. Der Abschnitt über Babylonien und Assyrien ist in der Tat ein gutes Compendium über Jeremias' Ansichten.

zurückgeschaut. Es handle sich vielmehr um „einzelne Kulthandlungen. . . , teilweise wenigstens, durch den Welterschöpfungsmythus, ausgedeutet“, H. ZIMMERN, *Zum babylonischen Neujahrsfest, Berichte der philol.-hist. Kl. der Königl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig* 58/1903 (Leipzig 1906), S. 127 f.

<sup>6)</sup> *Gibt es ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben, Zeitschrift für Assyriologie*, N.F. 17/1955, S. 130-66.

<sup>7)</sup> Vgl. *Myth and Ritual*, ed. S. H. HOOKE, Oxford-London 1933, S. 141; *The Labyrinth*, ed. S. H. HOOKE. London 1955, S. 48 (hier nur in kritischem Zusammenhang).

<sup>8)</sup> *Divine Kingship and the O.T.*, *The Expository Times* 62/1950-51, nr. 2 (Nov.), S. 36-42.

<sup>9)</sup> Siehe die unten angeführte Arbeit von DE FRAINE und ein Gutachten von H. S. NYBERG über die Professur für A. T. in Lund 1947 (nicht gedruckt).



Auch E. EICHMANN eröffnet seine grosszügige Monographie über „Die Kaiserkrönung im Abendland“ I-II (Würzburg 1942) mit einer kurzen Darstellung der sakralen Herrscherweihe im Alten Orient, wo uns Jeremias gleich in der ersten Anmerkung begegnet. EICHMANN macht aber unter Berufung auf die Fachliteratur eine strenge Unterscheidung zwischen der allgemeinen Herrschervergottung im Orient und dem israelitischen Königtum: „der Monotheismus lässt für ein Gottkönigtum keinen Raum“ (S. 6).<sup>10)</sup>

Um das Thema der Nachwirkung von religionsgeschichtlichen Theorien auf die Erforschung des Gottesgnadentums im europäischen Mittelalter ein wenig weiter zu verfolgen, betrachten wir noch einige weitere repräsentative Monographien. In seinem Buche „Les rois thaumaturges“ behandelt M. BLOCH (Strasbourg 1924)<sup>11)</sup> den Volksglauben an die Wunderkraft der französischen und englischen Könige, durch Handauflegung die Krankheit *scrophulae* oder „Kings Evil“ zu heilen. Deswegen lässt auch Montesquieu Rica seinem Freunde Ibben sagen, dass der König von Frankreich ein grosser Zauberer sei (*Lettres persanes*, nr 25). Um diesen Glauben, der im 19. Jahrhundert fortgelebt hat, erklären zu können, widmet BLOCH dem sakralen Königtum („royauté sacrée“) einen besonderen Abschnitt, wo er die komplizierten geschichtlichen Zusammenhänge darstellt. Der allgemeine Hintergrund wird mit Hilfe von FRAZER gezeichnet, die relative Bedeutung sowohl des alten germanischen Königtums als auch des vorchristlichen römisch-orientalischen, in Byzanz christlich fortlebenden Kaisertums wird vermerkt, vor allem aber wird der ausschlaggebende Einfluss der biblisch inspirierten, von der Kirche ausgestalteten Krönung für die Ausformung des mittelalterlichen, sakralen Königtums kräftig hervorgehoben.

M. BLOCH scheint in dieser Ableitung mustergültig vorsichtig hervorzugehen. Doch, ein anderer bedeutender Forscher auf demselben Gebiet, P. E. SCHRAMM, ist mit seiner Beweisführung nicht zufrieden. SCHRAMM stellt schon in der Vorrede seiner Arbeit „Der König von Frankreich“ (I-II, Weimar 1937) methodisch sehr kritische Leitsätze auf. Dementsprechend löst er die Erscheinung des mittelalterlichen französischen Königtums in verschiedene Vorstellungskreise auf (I, S. 152). Himmelsöl und Heilkraft seien die besonderen Merk-

<sup>10)</sup> Vgl. unten.

<sup>11)</sup> Publications de la Faculté des lettres de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 19.

malen desselben, und von diesen Ideen entstamme die erste der Legende und die zweite dem germanischen Volksglauben vom „Sippenheil“, das in dem Geschlecht des Königs als „Königsheil“ besonders mächtig ist“ (I, S. 178). Der scharfe Kritiker ist somit in die Arme eines anderen Religionsgeschichtlers, V. GRÖNBECH gefallen, auf den er sich im Apparat auch ausdrücklich beruft.

Es ist selbstverständlich, dass sowohl BLOCH als auch SCHRAMM Einfluss auf die weitere Geschichtsliteratur ausgeübt haben. Das kann man beispielsweise aus J. DE PANGES Untersuchung „Le roi très chrétien“ (8<sup>e</sup> ed. Paris 1949) ersehen. DE PANGE geht von der leitenden Idee bei Jeanne d'Arc aus, der Krönung des Dauphin in Reims. Die Jungfrau grüsst den Kronprinzen mit den Worten: „Vous serez lieutenant du Roi des cieux qui est roi de France.“ In Lothringen, woher Jeanne d'Arc kommt, soll nämlich noch die alte, religiöse Vorstellung vom Königtum, die aus der karolingischen Zeit herrührt, gelebt haben. Um weiter beantworten zu können, welche Ideen das seine, muss man sich nach de PANGE in die Geschichte der Religionen vertiefen. Und eine von diesen Religionen ist, „la religion royale“, welchen Ausdruck der Verfasser von einem Auctor des 14. Jhs., JEAN GOLEIN, entliehen hat. Es handelt sich nicht um einen Königs- sondern um einen Christuskult, weil der König Christi Stellvertreter ist. Das christliche Königtum sei die älteste Tochter des Papsttums (S. 9), und auch wenn man mit HOCART, MUS, HOOKE und LABAT sie Königsweihe in der Südsee, in Amerika, in Indien und im Vorderen Orient wiederfindet, sei die Salbung mit den Händen mehrerer Beteiligter im Unterschied zur Ausgiessung des Öls über das Haupt, ein ausgesprochenes Merkmal des israelitischen Königtums. Diese Scheidung der beiden Riten wird in vielen Hinsichten ausgeführt (S. 39 ff.), und die Herkunft der Salbung der christlichen Taufe von der königlichen und priesterlichen Salbung des Alten Testaments — eine Idee, die nicht von der englischen „Myth- and Ritual“-Schule kommt, sondern schon von Isidorus von Sevilla ausgesprochen worden ist — festgestellt. Die Königstaufe mit Salbung wird dann wieder zur Königsweihe (S. 98 ff.). Ehe DE PANGE zu der Neuschaffung derselben durch das Papsttum im 8. Jh. fortschreitet, nimmt er auch auf die iranische Krönung (Aufsetzung der Krone) und auf das germanische Geblütsrecht, das mit dem Namen König zusammenhängt, Bezug (S. 79 f., 89 ff.). Im letztgenannten Falle wird im Vorbeigehen G. DUMÉZIL



angeführt, im erstgenannten aber nicht HOCART. Nach diesem sind ja die Krönungsriten auf einem ziemlich begrenzten Gebiet heimisch, nämlich vom Ägeischen Meer bis zum Ganges. Das Verbreitungszentrum muss also in Iran gelegen haben.<sup>12)</sup>

Über das allgemeine königliche Priestertum der Christen haben wir übrigens auch eine Arbeit von P. DABIN.<sup>13)</sup> Für die Lösung der geschichtlichen Probleme ist aber dieses sonst nützliche Buch wenig ergiebig, und der Verfasser weist nur unter Berufung auf CH.-F. JEAN ganz allgemein auf Ägypten hin. Von EICHMANN, BLOCH, SCHRAMM und DE PANGE muss man indessen zusammenfassend sagen, dass sie alle in vorbildlicher Weise hasardierte Konstruktionen und Allerwelttheorien beiseite gelassen und sich an die erreichbaren Quellen gehalten haben. Weil diese im Mittelalter reichlich fließen, ist doch diese Zurückhaltung für sie leichter als für den Religionsgeschichtler, der mit den früheren, quellenärmeren Epochen arbeitet. Wie die Anhänger der „Myth and Ritual“-Schule die alte Geschichte gerne wieder mythisieren und, um eine Grundlage dafür zu erhalten, den alten Geschichtsschreibern vorwerfen, dass sie die mythischen Ereignisse historisiert haben, so begegnen wir andererseits in Ausnahmefällen auch einer mythischen-kultischen Auslegung der neueren (Königs-) Geschichte Europas. Davon zeugen MARGARET MURRAYS phantasievolles — oder phantastisches — Buch „The Divine King of England“ (London 1954) und sein gleichzeitiges dänisches Gegenstück „Danmarks Håb og Horn“ („Dänemarks Hoffnung und Horn“) von P. LAURING. Diese Verfasser haben also nicht die Schwierigkeiten gescheut, das reichhaltige und meistens widerspenstige Material ihrer Theorie unterzuordnen — oder zu übergehen.

Nicht nur der Religionsgeschichtler sucht aber die Lücken in seinem Material mit Hilfsquellen und Hypothesen auszufüllen. Wenn Theorien und Tatsachen aus verschiedenen Wissenschaftsgebieten kombiniert werden, bekommt man z.B. folgendes Gebilde. Der schwedische Volkskundler C. W. VON SYDOW hat von der Verwurzelung des Märchens in megalithischer Zeit gesprochen, der Sinologe W. EBERHARD dasselbe für das südchinesische Märchen festgestellt, und R. VON HEINE-GELDERN hat die Verwandtschaft und Verbindung der

<sup>12)</sup> A. M. HOCART, *Kingship*, London 1927, S. 98.

<sup>13)</sup> *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris 1941. Die 2. Aufl. von 1950 war mir leider nicht zugänglich.

noch lebendigen südostasiatischen Megalithkultur, wo Rangerhöhungsfeste mit Jenseitsreise und Stufenberg gefeiert werden, mit der prähistorischen Megalithkultur des Mittelmeerraumes gezeigt. Hierzu fügt HUTH, dessen Aufsatz über „Märchen und Megalithreligion“ (Paideuma 5, 1950, S. 12-22) wir dieses entnehmen, dass wahrscheinlich „der Kulturkreis des sakralen Königtums eben der altmediterrane Megalithkulturkreis ist“, in dem auch der Stiergott hervortritt. Die Märchen seien ursprünglich megalithische Mysterienlegenden, die noch im Gnostizismus den alten Sinn beibehalten haben. R. REITZENSTEIN wird hier herangezogen. Deshalb entspreche die Hochzeit als Abschluss der gewöhnlichen Jenseitsreise im Märchen einer kultischen Königshochzeit (*Hieros Gamos*) in der alten Megalithreligion. Der Zusammenhang zwischen dem alten vorderen Orient und Südostasien im Hinblick auf die Religion, wo beide Male sakrales Königtum und Stufenberg Hauptmerkmale sind, wird, abgesehen von HUTHS Märchentheorie, neulich von H. G. QUARITCH WALES in „The Mountain of God. A Study in Early Religion and Kingship“ (London 1953) behauptet.

Wir haben also an einigen Beispielen gesehen wie man von völkerkundlicher, volkskundlicher und archäologischer Seite versucht hat, das sakrale Königtum teils geographisch, teils kulturgeschichtlich festzulegen. Es fehlt auch nicht an Versuchen, das betreffende Phänomen zur Entwicklung der Gottesidee in Beziehung zu setzen. Und hiermit stoßen wir auf eine andere Betrachtungsweise, die soziologische.

Soziologisch ausgenutzt, so dass die himmlischen Dinge als eine Widerspiegelung oder Nachbildung der irdischen betrachtet werden, wird also bisweilen das sakrale Königtum mit dem Monotheismus verbunden. Nach GRAEBNER findet man überall, wo „die Richtung auf reine Monarchie, auf Despotie deutlich ist“, „im Götterglauben die Neigung zur Heraushebung nicht nur eines Haupt- sondern eines Obergottes im monarchischen Sinne, vielfach geradezu eines einzigen wahren Gottes, zum Monotheismus.“ Obgleich andere gesellschaftliche Einrichtungen die Göttervorstellungen beeinflussen, ist „das für die Weltanschauung wichtigste Element in dem Götterglauben der Hochkulturen . . . jedoch das monarchische, monotheistische“.<sup>14)</sup> Die Keime dieser Entwicklung findet GRAEBNER schon bei den von ihm sogenannten primi-

<sup>14)</sup> *Das Weltbild der Primitiven (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen* 1:1), München 1924, S. 111, 113.



tiven Hochkulturen wieder, so dass er in diesem Zusammenhang sowohl das Königtum Afrikas als den polynesischen, monarchisch bedingten Gott Tangaloa behandelt. Unter Berufung auf TYLOR und K. TH. PREUSS führt F. R. LEHMANN die Idee, dass die Formen der Staatsgewalt mit denen des Gottesglaubens zusammenhängen, in Bezug auf die polynesischen Verhältnisse aus. Das Vorkommen der grossen Häuptlinge, der *ariki*, mit ihrer göttlichen Abstammung, der Ritual- und Tempelpriester, der *tobunga*, mit ihren Riten, die natürliche und übernatürliche Welt verbinden, und der Propheten, der *taula*, die persönlich die göttliche Macht erfahren und verkündigen, erklärt „wohl auch das Vorhandensein des . . . hochentwickelten Glaubens an ein höchstes Wesen.“<sup>15)</sup> In einer Auseinandersetzung mit P. WILHELM SCHMIDT hat neuerdings W. E. MÜHLMANN die Wichtigkeit einer solchen Strukturvergleichung hervorgehoben. Mit Hinblick auf die Definition des Hochgottes bei P. W. SCHMIDT führt er den Gedankengang GRÄBNERS in folgender Weise aus: „Ein allmächtiger, allwissender und allgegenwärtiger Hochgott ist, als ein allgemein geglaubter, eigentlich nur denkbar in einer Gesellschaft von imperialer Struktur; denn nur der imperiale Staat kann alles, „weiss“ alles, hat seine Augen überall.“ Die Hochgötter der einfacheren Naturvölker sind dementsprechend nur Stammesgötter, und anstatt einer allgemeinen, gemeinsamen Gotteskindschaft bekommen wir hier „so etwas wie ein Kindschaftsgefühl gegenüber dem Stammvater.“<sup>17)</sup> Dieses bezeichnet MÜHLMANN als eine andere Struktur, während P. P. SCHEBESTA in seiner Gegenkritik von einer Angleichung spricht,<sup>18)</sup> eigentlich ein Streit um Worte, weil MÜHLMANN nur von Analogien zwischen menschlichen und göttlichen Verhältnissen spricht und nicht versucht, die Letztgenannten auf die Erstgenannten zurückzuführen. Andererseits sagt SCHEBESTA mit gewissem Recht, dass „die Umwelt der imperialen Königskultur nicht der ganze Kosmos ist, sondern nur das Reich, über das der König herrscht.“ Als weiteres Argument gegen eine prinzipielle oder durchgeführte Strukturvergleichung soziologischer Art könnte man hinzufügen, dass Israel gar

<sup>15)</sup> *Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft, Archiv für Religionswiss.* 34/1937 (S. 323-50), S. 345 ff.

<sup>17)</sup> *Das Problem des Urmonotheismus, Theol. Literaturzeitung* 78/1953 (Sp. 705-18), Sp. 711.

<sup>18)</sup> *Das Problem des Urmonotheismus: Kritik einer Kritik, Anthropos* 49/1954 (S. 689-97), S. 693 f.

kein Weltimperium war, als Deuterocesaja seine Aussagen von Jahve als Herr der ganzen Welt machte.

Was man auf psychologischer oder vielmehr psychoanalytischer Seite mit der Idee des sakralen Königtum anfangen kann, wollen wir aus einem einzigen Beispiel ansehen. Nach der sexual-psychologischen Ansicht von ROHEIM ist also die ganze primitive Gesellschaft auf der Angst vor der Kastration aufgebaut. Das phallische Element bestimmt auch das Verhalten des göttlichen Königs. Die Tammuzmythologie, die unter Heranziehung von u.A. A. JEREMIAS und anderen Panbabylonisten dargestellt wird, wird in dieser Richtung ausgelegt: die Hadesfahrt bezeichnet den *coitus* und die Auferstehung die *erectio penis*<sup>19)</sup>. Die Auslegungsmöglichkeiten einer solcher Interpretation brauchen nicht weiter verfolgt zu werden.

Nach diesem mehr systematischen Ausflug in die Nachbar- oder Hilfswissenschaften der Religionsgeschichte oder in die davon beeinflussten Fragestellungen unserer Wissenschaft kehren wir ganz kurz zur chronologischen Forschungsgeschichte zurück.

Schon oben ist HOCART erwähnt worden. Seine Monographie „Kingship“ (London 1927) stellt den Glauben an die Göttlichkeit des Königs als die älteste Religion der Menschheit heraus. HOCARTS Krönungsschema mit dessen 26 Momenten, das eigentlich eine Modifikation und Erweiterung des Kultdramas bei MANNHARDT und den Panbabylonisten ist, wird von der englischen Schule „Myth and Ritual“ und ihrem Ableger in Uppsala (I. ENGNELL, G. WIDENGREN, u.A.) aufgenommen. Die letzte Phase der Entwicklung ist durch eine Reihe von Einzelarbeiten und Artikeln gekennzeichnet, die sich gegen die Übertreibungen der späteren Schulrichtungen, ihre ungehemmte Vergleichungssucht und ihren abstrakten Schematismus richten.

Hierher gehört vor allem H. FRANKFORT, „Kingship and the Gods“ (Chicago 1948), der früher angeführte Aufsatz von A. R. JOHNSON und die Auseinandersetzungen von M. NOTH<sup>20)</sup> und A. WEISER<sup>21)</sup>. Ein ausführliche Bibliographie findet sich in der neuerdings gerade in

<sup>19)</sup> G. ROHEIM, *Animism, Magic and the Divine King*, London 1930, S. 385.

<sup>20)</sup> *Gott, König, Volk im A. T. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung*, Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F. 47/1950.

<sup>21)</sup> *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult*, in Festschrift A. Bertholet, Tübingen 1950. Weitere Literatur, auch mit Rücksicht auf die innerskandinavischen Kontroversen, in meinem Artikel „Kult“ in *Nordisk teologisk uppslagsbok* 2, Lund 1955. Vgl. auch H. BIRKELAND, *The Evil-doers in the Book of Psalms*, Oslo 1955.



Rom erschienen Arbeit von J. DE FRAINE „L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens" (1954). Die wissenschaftsgeschichtliche Skizze mit welcher der belgische Forscher seine umfangreiche Dissertation einleitet, will drei verschiedene Gedankenreihen unterscheiden, die in der gelehrten Herausarbeitung des Königsbildes im alten Orient eine Rolle gespielt haben: 1) Die magisch-mystische Theorie, nach welcher der König mit *mana* erfüllt ist (FRAZER). 2) Die Idee eines gemeinsamen, vorderorientalischen Hofstiles, der, trotz lokal hervortretender Verschiedenheiten in der Stellung des Königs, bestanden hat. 3) Die Idee des kultischen Schemas („Myth and Ritual").

Diese Einteilung entspricht ziemlich gut der Chronologie der Forschung, es dürfte aber schwierig sein, inhaltsmässig diese Gedankenreihen auseinanderzuhalten. DE FRAINE enthält viele gute Beobachtungen und berechtigte Kritik, scheint jedoch von der alten Fragestellung Babel-Bibel zu stark gebunden zu sein — somit ein indirekter Zeuge des nachhaltigen Einflusses der Panbabylonisten —, da er von den näherliegenden Ras Schamratexten ganz absieht. Als Aussenstehender macht er sich auch bisweilen unvermeidlicher Missverständnisse der in skandinavischen Sprachen vorliegenden Literatur schuldig.<sup>22)</sup>

Das wissenschaftliche Interesse für das sakrale Königtum ist, wie alle andere Forschungsarbeit, auch von aktuellen Ereignissen beeinflusst worden. Das Schicksal der zaristischen Regalien in der russischen Revolution veranlässt den finnländischen Orientalisten TALLQVIST eine schwedisch geschriebene Arbeit über den „König von Gottes Gnaden" (Helsingfors 1920) herauszugeben, übrigens auch unter Benutzung von A. JEREMIAS' Büchern. In seiner oben erwähnten Antrittsvorlesung 1937 für die Professur für Völkerkunde und Religionswissenschaft in Leipzig stellt F. R. LEHMANN den Hochgottglauben mit vier anderen wichtigen Problemen zusammen, darunter „dem religiösen Führertum". Doch darf man nicht nur den Zeitgeist in diesem Ausdruck spüren. Er ist auch sachlich begründet, da LEHMANN auf das Häuptlingtum Rücksicht nimmt.<sup>23)</sup> Die Krönung von

<sup>22)</sup> Die heftige Gegenkritik von I. ENGNELL in „*Svensk Exegetisk Årsbok*" 18/19 (1953/54) ist überspitzt und in einem der Wissenschaft unwürdigen Ton gehalten.

<sup>23)</sup> Vgl. für dieselbe Differenzierung O. PETTERSSON, *Chiefs and Gods, Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship* (*Studia theologica Lundensia* 3), Diss. Lund 1953.

Königin Elisabeth hat eine ganze Anzahl von Monographien über dasselbe Thema veranlasst, in denen nicht nur die liturgische Ordnung, sondern auch der geschichtliche Hintergrund berücksichtigt wird.<sup>24)</sup>

Es wäre natürlich eine besondere Aufgabe, die Erforschung des sakralen Königtums in verschiedenen Religionen oder auf geographisch abgegrenzten Gebieten zu behandeln. Aber diese Arbeit wird am besten von den Spezialforschern der vielen Sektionen des Kongresses geleistet. Hier hat es sich in erster Linie um einige Hauptzüge der allgemeinen Forschungsgeschichte, um besonders einflussreiche Ideen und um die Wechselbeziehungen zu einigen Nachbarwissenschaften im Hinblick auf unser Thema gehandelt.

Diese Übersicht zeigt, dass der Religionskongress in Rom ein Thema aufgegriffen hat, das lange Zeit hindurch die Forschung beschäftigte und dessen Behandlung schon zu einer wissenschaftlichen Selbstbesinnung geführt hat. So sagt z.B. A. MOORTGAT mit Rücksicht auf H. ZIMMERN, einen der führenden Panbabylonisten: „Die Zeiten sind vorbei, in denen eine übersteigerte Entdeckerfreude manchen Gelehrten dazu verführte, im alten Zweistromland den Urquell aller geistigen Dinge, vor allem auch des Christentums zu suchen. Niemand wird heute mehr Christus-Religion und Marduk-Kult bis in Einzelzüge der Passion in Parellele stellen.“<sup>25)</sup> Hoffentlich wird diese Selbstbesinnung auch von der Arbeit des Kongresses befördert werden, so dass das sakrale Königtum seine richtige und geschichtlich begründete Einschätzung in der Geschichte der Religionen erhält.

<sup>24)</sup> Vgl. E. C. RATCLIFF, *The Coronation service of Her Majesty Queen Elizabeth II, with a short Historical Introduction, etc.*, London 1953.

<sup>25)</sup> *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Kunst*, Berlin 1949, S. 148. Eine legitime Aufgabe sei es dagegen zu untersuchen, wie das Christentum die schon gegebenen Motive als Ausdruck seiner eigenen, verwandten Ideen ausgenutzt hat.

## ZUR DIALEKTIK DES GOTTKÖNIGTUMS

VON

HANS HEINZ HOLZ

Frankfurt a. Main

1) Für die Frühentwicklung des religiösen Denkens ist die richtige Einschätzung des sakralen Königtums von entscheidender Bedeutung. Denn in den historischen Entfaltungen des Gottkönig-Gedankens und seinem schliesslichen Abbau wird ein geistesgeschichtlicher Prozess greifbar, der die Entstehung der Religion als eines selbstständigen Elements im Rahmen des ideologischen Überbaus zum Inhalt hat. Dem Gottkönigtum gilt also nicht nur ein geschichtliches Interesse als einem Stadium der religiösen Bewusstseinsbildung, sondern auch ein philosophisches Interesse als einem Indikator allgemeiner ideologischer Sachverhalte. In diesem letzteren Sinne soll im Folgenden versucht werden, das Problem anzugehen.

Die Methode einer solchen Untersuchung ist die phänomenologische. Das heisst: sie setzt die historische Bearbeitung voraus und verwertet das von dieser gelieferte Material; sie beschränkt sich aber nicht darauf, die jeweils einmaligen geschichtlichen Formen des Gottkönigtums festzustellen und zu vergleichen, sondern ist bestrebt, aus den historischen Besonderungen des gleichen religiösen Phänomens dessen *Wesen* herauszuheben. Gerade von den jeweiligen Differenzierungen, die sich aus der spezifischen gesellschaftlichen Situation des Einzelfalles ergeben, muss abstrahiert werden, um zu einem ideologiegeschichtlichen Gesetz zu kommen, nach dem die Vorgänge im grossen ablaufen. Aus den sich vielfältig ausprägenden, durch örtliche Gegebenheiten überlagerten Phänomenen muss der *reine* Sachverhalt des Gottkönigtums abgeleitet werden, wenn auch solche theoretische „Reinheit“ impliziert, dass im historischen Einzelfall immer noch andere, verzerrende Momente mitsprechen mögen, die aus geographischen, biologischen, psychologischen und geschichtstraditionsgegebenen Bedingungen erwachsen. Die phänomenologi-



gische Wesens- und Gesetzeserhellung muss also den grösseren Reichtum der Phänomene immer als Horizont im Blick behalten, wenn sie sich nicht zu wirklichkeitsfremden Abstraktionen versteigen will. Sie darf sich aber von der historischen Singularität entfernen, um auf allgemeine Strukturen und Gesetzmäßigkeiten auszugehen.

Gesucht ist also der *Typus* des historischen Verlaufs. Typisch sind solche Momente eines historischen Phänomens, in denen die bestimmenden Kräfte eines Prozesses sich manifestieren<sup>1)</sup>. Bestimmende Kräfte sind solche, die zu einem Ergebnis drängen, das in entsprechender Weise *gleichartig* (wenn auch nicht unbedingt gleich) bei verschiedenen in Parallele zu setzenden historischen Erscheinungen auftritt. Wenn also zum Beispiel der Abbau des Gottkönigtums allerorts auf gleichartige Veränderungen in der gesellschaftlichen Struktur zurückgeführt werden kann, so kündigt sich darin ein Wesensgesetz an, dessen übereinstimmende Stadien den Typus eben dieses Prozesses ausmachen. Insoweit nur diese typischen Phasen herausgestellt werden, ergibt sich der phänomenologisch *reine* Sachverhalt. Ohne ihn kann der konkrete historische Einzelfall nicht angemessen begriffen werden. Noch einmal aber sei betont, dass auch die „Reinheit“ der Wesenserhellung vor der Wirklichkeit nicht besteht, wenn sie nicht ständig auf das *τόδε τι* des einmaligen Historicums bezogen wird.

Ehe wir in die Erörterung der Entwicklung des Gottkönigtums eintreten, sei noch eine Begrenzung des Gegenstandes vorgenommen. Es muss nämlich unterschieden werden zwischen einer Vergöttlichung des regierenden Königs einerseits, wie sie sich aus dem frühzeitlichen Übergang von Stamm zum ökonomisch organisierten Staat ergibt, und andererseits einer Erhebung des königlichen Machtträgers zum Gotte, wie sie auf späterer Stufe bei der Bildung von Grossreichen auf militärischer Basis erfolgt. Im ersten Falle entsteht das Gottkönigtum gleichsam „von Natur aus,“ autochthon, weil der König als organisatorische Mitte des Staates zugleich Lebenserhalter und Machtspendender des Ganzen ist und also vom mythischen Denken leicht mit numinosen Qualitäten ausgestattet werden kann. Im zweiten Falle wird der Gottheitscharakter des Königs sozusagen „durch

<sup>1)</sup> Das historisch Typische ist etwas anderes als das ästhetisch Typische, wenn beide auch manche gemeinsamen Merkmale haben. Eine vorbereitende Charakteristik des ästhetisch Typischen habe ich anderweitig gegeben: *Georg Lukacs zum 70. Geburtstag*, Berlin 1955, S. 88 ff., besonders S. 97-102.



Gesetz" geschaffen, dekretiert, um eine ideelle Mitte eines sonst vom Zerfall bedrohten Reiches zu schaffen. Die Vergöttlichung Alexanders des Grossen, die göttliche Verehrung der römischen Caesaren, vorher schon die Stellung der Perserkönige sind Beispiele solchen sekundären Gottkönigtums, dessen Entstehung aus analogen Bedürfnissen wie die des primären hervorgeht, aber doch einen anderen strukturellen Typus darstellt. Die Garantie der Staatseinheit durch die Vergöttlichung des Staatslenkers ist beim sekundären Gottkönigtum nämlich künstlich, ein ausgesprochenes Produkt einer ideologischen Verfälschung der Wirklichkeit; beim primären Gottkönigtum hingegen ist tatsächlich eine ökonomische Basis für die Reichseinheit gegeben und findet in dem göttlichen König nur ihre sachlich notwendige organisatorische Mitte und Spitze.

Diesem primären Gottkönigtum allein widmet sich die vorliegende Untersuchung, weil es zwei historisch und phänomenologisch völlig getrennte Sachgebiete sind, die unter dem gleichen Begriff und ähnlicher äusserer Erscheinungsform zusammengefasst werden. Sie können nicht sinnvoll zusammen behandelt werden. Das sekundäre Gottkönigtum unterliegt völlig anderen bestimmenden Kräften als das primäre. An diesem nur kann der eingangs gekennzeichnete ideologische Prozess aufgezeigt werden, jenes setzt ihn bereits voraus. Das sekundäre Gottkönigtum hat demgemäss auch nicht die gleiche kulturelle und historische Tragweite wie das primäre, das mit den Ursprüngen früher Hochkulturen eng verknüpft ist.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass Begriff und Sache des *sakralen* Königtums natürlich weit über den engeren Rahmen des Gottkönigtums hinausreichen. Auch die Einsetzung des Königs durch einen Gott, das echte „Königtum von Gottes Gnaden" gehört zur sakralen Herrscheridee, steht aber auf einer anderen, späteren Stufe als das Gottkönigtum. Die germanische Vorstellung vom „Heil" des König<sup>2)</sup>, die mittelalterliche Vorstellung vom göttlichen Amt des Königs<sup>3)</sup>, der Fetischismus des königlichen Blutes im Geblütsrecht<sup>4)</sup>, die bei Naturvölkern verbreitete Auffassung von „mana"

<sup>2)</sup> Vgl. WILMELH GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen*, Hamburg 1937, S. 105 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. FRITZ KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, Darmstadt 1954<sup>2</sup> (in der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft"), S. 45 u.ö.

<sup>4)</sup> *A.a.O.*, S. 27 f.

und „tabu“ des Herrschers<sup>5)</sup> gehören alle in den Bereich des sakralen Königtums, wenn sie auch jeweils verschiedene Erscheinungsformen dessen sind und auf verschiedene Wurzeln zurückgeführt werden können. Unter diesen sakralen Formen des Königtums ist die Verehrung des Königs als Gott nur eine, die einem bestimmten historisch-gesellschaftlichen Zustand als Bewusstseinsinhalt entspricht.

2). Das Gottkönigtum taucht mit der Entstehung zentral organisierter Grossreiche auf und ist der institutionelle Ausdruck der vollzogenen Reichseinigung. Die frühen Stromlandkulturen sind es, die den Boden für die Ausbildung religiöser Vorstellungen abgeben in denen sich die gesellschaftlichen Prozesse nicht nur spiegeln, sondern zugleich fixieren. Denn die Vergöttlichung des Herrschers, der die Reichseinigung gegen die Widerstände partikularer Gewalten und Interessen vollzieht, ist nicht nur das Ergebnis seiner politischen Übermacht, sondern trägt zugleich dazu bei, diese zu stärken und ein für allemal zu befestigen. Einem erfolgreichen Menschen kann man sich, auf eigenes Glück vertrauend, widersetzen; gegen einen Gott ist Widerstand sinnlos.

Natürlich ist die Erhöhung des Königs zum Gott nicht etwa eine religionspolitische Massnahme. Die Reichseinigung vollzieht sich ja im Kampf, durch die Unterwerfung eines Reichsteils durch einen anderen. In Aegypten ist es der ewige Kampf zwischen Ober- und Unterägypten, zwischen nomadischen Kriegsvölkern und sesshaften bäuerlichen Stämmen, in dem am Ende der Thinitenzeit mit dem Beginn der 3. Dynastie schliesslich die Reichsgründung erfolgt. In China unterwerfen die Chou, unter Ausnutzung lokaler Streitigkeiten, die nur locker miteinander verknüpften Herrschaften des Shang-Gebietes. Im Indus sind die Verhältnisse noch wenig erforscht, doch scheinen die archäologischen Befunde darauf hinzudeuten, dass hier aus kleinen Lokalbünden schliesslich ein (oder zwei) zentralisierte Reiche entstanden, deren König göttliche Verehrung genoss.<sup>6)</sup> In Mesopotamien, wo es ursprünglich nicht zur Herstellung einer straff organisierten Einheit des Stromgebietes kommt, sondern einzelne Stadtstaaten um die wechselnde Vorherrschaft kämpfen, fehlt auch die göttliche Stellung des Königs.

<sup>5)</sup> J. G. FRAZER, *Lect. on the early History of Kingship*, London 1905, S. 124 ff. Weitere Quellen für das (germanische) Sakralkönigtum b. FRITZ KERN, *a.a.O.*, S. 16 f, Anm. 34.

<sup>6)</sup> Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der Forschung und ausführliche Quellenangabe bei WALTER RUBEN, *Indienkunde*, Berlin, 1954, S. 63 ff.



Die Zusammenfassung grosser, räumlich weit entfernter Landgebiete, der Übergang von lokaler, urgesellschaftlich nur wenig differenzierter Produktion zu einer arbeitsteilig aufgebauten Gesellschaft, mit zentral verwalteter, wissenschaftlich (kalendarisch) geregelter Bodenbebauung und Stromregulierung, der neue militärische Schutz durch starke Abwehr räuberischer Randvölker, die im Instanzenzug aufgebaute Gerichtsbarkeit — das alles war geeignet, den Schöpfer und Erhalter dieser kunstvollen und für den Einzelnen schwer übersehbaren Maschinerie mit numinosen Qualitäten auszustatten. Er war in den Augen der Menschen majestätisch, schrecklich und faszinierend in einem, und zeitgenössische Texte belegen diesen Eindruck. Es wird dem Staatslenker selbst nicht schwer gefallen sein, seine aussergewöhnlichen Leistungen mit solchen numinosen Qualitäten behaftet zu erfahren, sodass er seine eigene Göttlichkeit daran zu verifizieren vermochte. Die Sitzstatue des Zoser (Kairo) gibt uns das lebendige Bild des Reichsgründers, die machtvolle Überlegenheit der Person, ihre straffe Gehaltenheit<sup>7)</sup>. Hier ist der Ursprung des Gottkönigtums anschaulich zu fassen, seine Trennung vom totemistischen

---

<sup>7)</sup> Zur geistesgeschichtlichen Charakteristik der Zoserstatue vgl. JOACHIM SPIEGEL, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1953, S. 55 ff. Ich möchte mich allerdings seiner Beurteilung nicht in allen Punkten anschliessen. Der „Verzicht auf die plastische Gestaltung des Leibes“ im Gegensatz zu der realistischen Durchbildung des Gesichtes erzeugt keine „innere Zwiespältigkeit der Form“. Vielmehr liegt gerade in der Verhüllung der plastischen Binnenform durch das Gewand, das aber den Kontur der Glieder körperlich heraushebt, die straffe innere Spannung des Kunstwerks begründet. Die mächtige Perücke verstärkt diesen Eindruck. Alles ist auf die Gesamtwirkung, die numinose Mächtigkeit der Person und ihre gesammelte Energie gerichtet, und der Fragile Gliederbau steigert diesen Eindruck eher, als dass er ihn abschwächt. Im Ausdruck des Kopfes kommt die geistige Kraft und Überlegenheit des Königs zur Geltung, ohne dass dies bewusst vom Künstler so geplant sein müsste. Ästhetische Ausdrucksqualitäten haben ihre eigene Gesetzlichkeit. Es scheint mir darum auch nicht zuzutreffen, dass das Gesicht die Persönlichkeit des Königs „nicht in einem einzigen Ausdruck als einheitliches Ganzes Gestalt werden“ lässt und „jeder Einzelzug für sich und unverbunden neben den anderen steht.“ Das gilt höchstens im Vergleich zu den späteren Portraitzöpfen aus Giseh (4. Dyn.), nicht aber an sich. Die Leistung und Funktion des Reichsgründers kommt gerade in der scharfen, vielleicht etwas abrupt scheinenden Konturierung der Gesichtszüge vorzüglich zur typischen Gestaltung und kann an den glatteren, aus innerer Harmonie geformten Giseh-Köpfen füglich nicht gemessen werden. — Die rein stilistische Analyse der Zoser-Statue bei RICHARD HAMANN, *Ägyptische Kunst*, Berlin 1944, S. 110 ff., bringt einige feine Züge, die sich dem Bilde des Gottkönigs einfügen lassen.



Symbol (wie es die Grabstele des Djet im Louvre darstellt) und vom individuellen Menschenbild der Kampfzeit (das uns in der Statue des Königs Chaseschem aus der 2. Dynastie, Kairo, erhalten ist<sup>8)</sup>). Das bereits traditionelle, seiner divinen Potenz sichere Gottkönigtum findet dann in der Statue des Chephren mit dem Falken (Kairo) seinen Ausdruck<sup>9)</sup>. An den Stufen des ägyptischen Königsbildes können wir die Entwicklung des Gottkönigtums ablesen.

Die Herstellung der Reichseinheit, aus der die Vergöttlichung des Königs erwächst, geschieht nicht ohne Vorbereitung. Im Gebiet der grossen Stromtäler haben sich lokale Vereinigungen ausgebildet (wie sie sich etwa in der Gaueinteilung Ägyptens dann auch später erhalten). Diese sind primitive Stammesorganisationen, deren ideologischer Überbau sich im Religiösen auf die totemistische Verkörperung der Stammesgemeinschaft beschränkt. In China findet sich auf dieser Stufe ein priesterliches Häuptlingstum, das als sakrale Herrscheridee das Gottkaisertum vorbereitet. Ähnlich wird in Ägypten der Stammesfürst (Gaufürst) ein priesterliches Amt ausgeübt haben. Die Berührung der benachbarten Stämme fördert den Handel und die Entfaltung der Produktion, bringt aber auch Machtkämpfe mit sich. Nicht aber die gegenseitige Unterwerfung ist Ausgangspunkt der Reichsbildung, solange sie nur als lokale Expansion betrieben wird, sondern die sich immer gebieterischer anmeldende Notwendigkeit einer gemeinsamen Administration des zur Lebenserhaltung unentbehrlichen Stromes und der fruchtbaren Landflächen. Der Schutz gegen Einfälle äusserer Feinde mag ebenfalls zum unabweisbaren Bedürfnis geworden sein<sup>10)</sup>. In diese Funktionen tritt nun

<sup>8)</sup> Zur geistesgeschichtlichen Charakteristik der Falkenstele und der Statue des Chaseschem siehe SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 20 ff. und 28.

<sup>9)</sup> Siehe SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 77 ff. und HAMANN, *a.a.O.*, S. 122 ff.

<sup>10)</sup> Grenzfeldzüge zum Schutze des Niltals, Ausbau von Handelswegen, Bautätigkeit (die immer mit der Administration der Produktion verbunden ist) werden als früheste Merkmale des ägyptischen Staates in der Thinitenzeit genannt. Siehe EBERHARD OTTO, *Ägypten, der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart 1953, S. 50 ff. In der Thinitenzeit sind offenbar noch stammesmäßige Spaltungen und Differenzen für die gesellschaftliche Struktur massgebend; in ihr bereitet sich erst die Zentralisierung vor, die mit der 3. Dynastie dann durchgesetzt wird. Auch im Indus tal führt der Weg von Dorfgemeinschaften über kleine Völker mit urtümlich zentralisierter Verwaltung zu grösseren Reichen mit einem Gottkönig an der Spitze; siehe RUBEN, *a.a.O.*, S. 64 ff. In China ist es ähnlich; dort wird die lockere Bindung der Sippenverbände an den Shang-König nach dem Sieg der Chou durch ein zentral gelenktes Staatswesen ersetzt.

der Gottkönig ein, als Lenker, Richter, Beschützer und Erhalter.

Damit wird eine bestimmte Gottesvorstellung auf den König übertragen, die nicht ausschliesst, dass ausserdem auch noch andere Wesenszüge des Göttlichen das religiöse Denken beschäftigen und zu anderen göttlichen Mächten vergegenständlicht werden. Neben der Idee Gottes als Regenten steht die Idee des Schöpfergottes, die davon unabhängig bleibt und in den Begriff des Gottkönigs nicht eingeht. Dieser Schöpfergott muss nicht zugleich Götterkönig sein, wie die Rolle des Ptah in dem sogenannten „Denkmal memphitischer Theologie“ zeigt. Damit verwandt ist die Vorstellung Gottes als eines Technikers, die sich soweit von den anderen Elementen des Göttlichen verselbständigen kann, dass hervorragende Wissenschaftler und Techniker selbst vergöttlicht werden. Der Arzt, Baumeister, Gelehrte Imhotep — Zeitgenosse des Zoser — genoss später göttliche Verehrung, ebenso wurde der Begründer der 4. Dynastie, Snofru, von den Strassen- und Kanalbauern am Roten Meer und auf der Sinai-Halbinsel wegen seiner grossartigen Bauanlagen als Schutzgott angerufen. Hier ist eine andere Gottesvorstellung massgeblich als die des regierenden Herrschergottes, der im weltlichen König oder später im Götterkönig Gestalt gewinnt. Auch die Funktion des nach moralischer, nicht nach gesellschaftlich-gesetzlicher Ordnung waltenden Weltenrichters ist vom Gottkönigtum getrennt, wie die Entwicklung des Totengerichtes in der ägyptischen Mythologie zeigt. Der Gottkönig ist in seiner Rolle streng umrissen. Er ist der Herr und Kämpfer<sup>11)</sup>. „Einsicht, Oberherrschaft, Mehrung des Volkes, Schutz und Strafe — all das waren Attribute des Königs“<sup>12)</sup>. Das Gottkönigtum ist als Verkörperung nur einer Seite des göttlichen Wesens nicht zur monotheistischen Verabsolutierung geeignet — erst auf späterer Stufe des „Königtums von Gottes Gnaden“ wird eine Tendenz zum Monotheismus spürbar, dann allerdings bereits ganz überweltlich. Man kann daher sagen, dass das Gottkönigtum eher eine polytheistische Religiosität voraussetzt und monotheistischen Bestrebungen zum mindesten misstrauisch gegenüberstehen muss (wie die Beispiele des

<sup>11)</sup> Siehe SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 87 f. Der monotheistischen Auslegung SPIEGELS, *a.a.O.*, S. 84 ff., muss allerdings widersprochen werden.

<sup>12)</sup> FRANKFORT, WILSON, JACOBSEN, *Frühlicht des Geistes*, Stuttgart 1954, S. 74. Dort wird allerdings das sakrale Königtum unkritisch hingenommen und nicht auf seine Differenzierungen hin untersucht; vgl. S. 80 ff.



religionspolitisch planmässig dekretierten Gottkönigtums im römischen Reiche zeigen).

Der Zeitpunkt, zu dem das Gottkönigtum entstand, gibt Aufschluss über die Bedingungen, unter denen es entstehen konnte. Es geht hervor aus den totemistischen Lokalkulten, die für kleinere gesellschaftliche Zusammenschlüsse mit primitiver Produktionsweise charakteristisch sind, und verbindet sich mit dem Zusammenwachsen solcher lokaler Einheiten zu einem grossen Reiche, in dem eine arbeitsteilige, streng organisierte Produktion durch ausgedehnte Verwaltungsmassnahmen differenziert, geordnet und verflochten wird. Bisher war der Einzelne wie auch die Gemeinschaft daran gewöhnt, dass ihre Produktion, ihr gesellschaftliches Blühen und Gedeihen den unberechenbaren und übermächtigen Einflüssen von Naturgewalten unterworfen war. Diese Gewalten, ebenso wie die Seelenregungen im Menschen selbst, ebenso wie Traum, Rausch, Vision, wurden gegenständlicht zu unbestimmten oder auch bestimmt fetischisierten Numina, als deren Wirkungszusammenhang sich die Welt im Ganzen darstellte. So ergab sich ein einheitliches Gewebe von Kraftlinien und Beziehungen, die sich dem Einfluss des Menschen entzogen und innerhalb deren der Mensch, in Gemeinschaft und als Einzelner, weder denkend und erlebend als Individuum, noch tätig handelnd als Schöpfer und Gestalter sich entfalten konnte. Jeder hatte seinen genauen Platz in der Welt, die „dicht“ und lückenlos erschien.

Dies ist die Basis des Mythos, der auf dieser seiner ersten Stufe das „Absolute“, das heisst die in der Welt waltende objektive Gesetzmässigkeit, dem erlebenden und handelnden Menschen als etwas Anderes, Fremdes, Mächtiges, Numinoses entgegensetzt<sup>13)</sup>. Was in der Welt begegnet, wird mythisch überhöht; die Inhalte der Welt erscheinen als mythische Mächte.

In dieser allgemeinen Bewusstseinslage vollzieht sich nun der grossräumige gesellschaftliche Zusammenschluss mit räumlich wie zeitlich fernhin planender Organisation. Die Naturgewalten ebenso wie die menschliche Ordnung stehen nun plötzlich unter einem klaren Gesetz, das von einer greifbaren Instanz ausgeht. Die Welt ist zwar noch „dicht“, in einem kompakten Zusammenhang von allem mit allem,

<sup>13)</sup> Zu den Stufen des mythischen Denkens vgl. J. SPIEGEL, *Symphilosophiein, Bericht über den III. deutschen Philosophiekongress*. München 1952, S. 237 f, und 254 ff.



aber sie wird zum erstenmale ein wenig transparent, insofern das Spiel der Kraftlinien übersehbarer wird. Diese Umwälzung des Denkens die aus der neuen Produktionsweise erwächst, gipfelt auf der mythischen Ausgangsbasis in der göttlichen Verehrung der obersten Instanz dieser neuen Ordnung, des Königs. Nun hat das Sein eine erkennbare gegliederte Gestalt, in die der Mensch lückenlos eingefügt ist.

Anders scheinen die Verhältnisse in Babylonien zu liegen. Dort spielt sich die Staatwerdung in Form von Stadtgründungen und Machtkämpfen zwischen den Städten ab, sodass es zu keiner stetigen Zentralisierung der staatlichen Gewalt an einem Orte kommt. Das sakrale Königtum bleibt darum auf dem Stande des Priesterkönigs. Nur episodisch wird ein Gottcharakter des Königs prätendierte, und zwar immer dann, wenn eine stark zentralistische Reichseinigungsbewegung zum Zuge kommt. Lugalzaggisi, der die erste umfassende Einigung des babylonischen Raumes unter sumerischer Herrschaft vollzieht, rühmt sich als Nutzniesser und Diener der Macht des Gottes *Ellil*, nicht aber selbst als Gott. Erst sein Nachfolger Sargon I., der ihn besiegte, hat ein dauerhaftes Reich geschaffen und die Idee der Weltherrschaft auch in der Königstitulatur festgehalten. Daraus folgte mit Notwendigkeit der Gedanke des Gottkönigtums, und seit Naramsin nennen sich die akkadischen Könige auch „Gott von Akkad“. Ob hier allerdings ein primäres oder ein sekundäres Gottkönigtum vorliegt (oder eine Zwischenform), bedürfte eingehenderer Untersuchungen. Der Zusammenhang des Gottkönigstitels mit dem Weltherrschaftsanspruch deutet auf den sekundären Charakter der Vergöttlichung hin, die Verbindung mit dem Reichseinigungsprozess durch die akkadischen Eroberer auf primäre Merkmale. Sicher ist jedoch das Gottkönigtum der 3. Dynastie von Ur, die nach dem Zerfall des Akkaderreiches eine erneute Reichseinigung erkämpft, erst sekundär entstanden, um gewisse Prätentionen des Königtums zu stützen und an die starke Zeit der akkadischen Grossmacht anzuknüpfen. In den Wirren, die etwa bis 2000 den Zerfall des babylonischen Reiches begleiten, erhebt sich Ellilbani von Isin noch einmal zum Gott, ohne damit aber nachhaltige Wirkungen zu erzielen. Die neue Reichsgründung unter Hammurapi greift dann nicht mehr auf das Gottkönigtum zurück. Hammurapi betrachtet sich vielmehr als weltlicher König von Gottes Gnaden, der sich durch eine ethische Grundhaltung zu qualifizieren hat. Damit bricht jedoch schon eine neue Idee

des Königtums an, die aus dem sakralen Bereich hinausführt.

3). Die Zusammenfassung der Reichsgewalt in den grossräumigen Stromtalstaaten des Hoang Ho und des Nil (wahrscheinlich auch des Indus) bringt naturgemäss die Delegation der Exekutive an lokale Machttäger mit sich. Übereinstimmend greift (bei sonst durchaus verschiedener Anlage des Staatswesens, die sich aus den jeweils andersartigen örtlichen Bedingungen ergibt) das Königtum dieser Staaten zu dem Mittel, unmittelbare Angehörige mit den lokalen Verwaltungsaufgaben zu betrauen. Die ersten Chou-Herrscher führen eine Art Vorstufe der feudalen Lehensorganisation ein, indem die Brüder und näheren Sippenmitglieder des Kaisers Wu Wang als „Gouverneure“ in die verschiedenen Teile des Landes entsandt werden. Nur in seltenen Fällen erhält auch ein besonders getreuer Gefolgsmann diese Stellung. Das gesamte Ackerland wird als Staatseigentum eingezogen, durch Verpachtung bestellt und von den Vertretern des Kaisers verwaltet, wie das auch im alten Ägypten der Fall war. Die sehr langwierigen schlechten Verkehrsverbindungen des Chou-Reiches bedingen, dass diese „Gouverneure“ mit relativ selbständigen Machtvollkommenheiten ausgestattet und dauernd an einem Orte angesiedelt werden. Zweifellos bleiben sie aber in der ersten Periode der Chou-Zeit dem Kaiser streng verpflichtet. Sie sind Beamte. Noch straffer ist die Organisation Ägyptens unter der 3. und 4. Dynastie, weil dort die günstigen Verkehrslinien längs des Nil und auf dem Strome eine schnellere Abwicklung von der Zentrale aus gewährleisten. Der König besetzt die Ämter von Fall zu Fall, sodass kein Feudaladel entstehen kann, sondern eine Beamtenschicht sich herausbildet, die durch häufige Versetzungen von der Zentrale besonders abhängig ist. Die Beamten sind wirklich Sendboten des Gottkönigs, nicht dauernde institutionelle Träger seiner Macht. Die administrativen Aufgaben sind hier auf eine überaus feingliedrig differenzierte Arbeitsverwaltung ausgedehnt, die der Organisation der gesellschaftlichen Tätigkeit und damit zugleich der Erhaltung des Einzelnen dient. Der Pharao ist durch seine Beamten der Herr, Betreuer und Erhalter des Individuums.

In China musste die lokale Abgeschiedenheit der Reichsteile im Chou-Staat bald zu einer Festsetzung des Provinzgouverneurs in seinem Machtgebiet und zur Ausbildung eines feudalen Lehenswesens führen. Diese Entwicklung wurde beschleunigt durch die Übertragung der militärischen Funktionen an die Lehensfürsten. Kom-



plizierter läuft die Entwicklung im Alten Reich Ägyptens. Hier war der religiöse Brauch der Totenstiftung eine der Ursachen, die zur Entstehung von Privateigentum an Grund und Boden führten. Die Bürokratisierung mochte es zudem wünschenswert erscheinen lassen, dass fach- und ortskundige Beamte an Ort und Stelle blieben. Die Lokalerfahrung wirkte so als Faktor der Dezentralisation. Auch waren die Gaue von alters gewöhnt, ihre Eigenheiten zu bewahren (Lokalkulte usw.), sodass sich nun gegen Ende der 4. Dynastie ein stärkerer Zug zur feudalen Eigenständigkeit ausbildete. Wurde die zentrale Macht des Gottkönigtums schwächer, so musste diese Tendenz an Boden gewinnen.

Die Staatsorganisation der gleichzeitigen Kulturen anderer benachbarten Länder wies ohnehin eine viel weiter gehende Feudalisierung auf. Der kassitische Kriegeradel in Babylonien, die Aristokratien des Hethiter- und des Mitanni-Reiches sind Ausdruck dieser ökonomischen Struktur. Der Hunneneinbruch des Jahres 770 v. Chr. bringt in China eine völlige Entmachtung des Kaisers mit sich, der nun nicht mehr als Gott, sondern nur noch als „Sohn des Himmels“ mit rein priesterlicher Funktion gilt. Mit der Entstehung feudaler Gesellschaftsformen tritt das Gottkönigtum ab. Aus Ägypten liegen uns genaue Zeugnisse dieses Wandels vor. Er beginnt mit der Verselbstständigung der Beamtenschaft. Die Würdenträger verzichteten darauf, ihre Grabanlagen in der Nähe des Grabbezirks des Königs zu errichten. Sie verlegten diese vielmehr in ihren Heimatgau. Das ist ein deutliches Indiz für die Auflösung des gottköniglichen Zentrums und die Schwächung der sakralen Stellung des Königs. Mit der 5. Dynastie setzt zugleich der Abbau des Gottkönigtums ein und besiegelt diese Entwicklung. Am Übergang von der 4. zur 5. Dynastie steht die Königin Chentkaus, deren Titulatur aufschlussreich dafür ist. Sie wird nämlich die „Mutter der Könige, Tochter des Gottes“ genannt. Damit tritt der König nun nicht mehr als Gott, sondern als „Sohn des Gottes“ oder als „Statthalter des Gottes“ auf<sup>14)</sup>. Hand in Hand geht damit die Überleitung des „Ba“-Begriffes aus einem königlichen Machtzeichen zum individuellen Seelenbegriff. Die Kunst und Lebenskultur der 5. Dynastie, die als das „Reich der Sonne“ in die Geschichte eingegangen ist, spiegelt die Wandlung in der gesellschaftlichen Struktur

<sup>14)</sup> Vgl. hierzu J. SPIEGEL, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, S. 360 ff.



und religiösen Bewusstseinsbildung wider. Das Erwachen des frühfeudalen Individualismus, der im Einzelnen, soweit er Vertreter einer bestimmten aristokratischen Herrschicht ist, einen gleichwertigen Partner des Königs sieht, führt zur Entgöttlichung des Staatsoberhauptes. Der Feudalherr, der seinen Bezirk wie ein kleiner König beherrscht, kann im Staatslenker keine göttliche Person mehr sehen. Stattdessen wird an die Stelle der personal erlebten Ordnungsmacht des Reichsgründers oder — erhaltens nun eine abstracte Ordnung gesetzt. Sie ist Inbegriff der die gesellschaftlichen Aktionen der Feudalmächte regelnden Gesetze und Maximen. „Maat“ nimmt diese Stellung im ägyptischen Denken ein, „ṛta“ im indischen, „tao“ im chinesischen<sup>15)</sup>.

Mit der Individualisierung des Denkens, der Herausarbeitung des Personbegriffs und der Entstehung einer abstrakten Ordnungsidee tritt auch eine persönlichkeitsbezogene Kunst auf, die nun nicht mehr auf die Verewigung eines starren Seins ausgeht, sondern auf die Charakterisierung des Einzelnen (im grösseren Zusammenhang der allgemeinen Aufgabe des Kunstwerks, dem Dargestellten Dauer zu verleihen). Es sind individuelle Merkmale, die nun in die Ewigkeit mit aufgenommen werden sollen. Wie wir im frühen ägyptischen Königsbild die Stufen des Gottkönigtums erkennen konnten, so zeigt die Portraitplastik von Giseh in ihrer Entwicklung den Gang zur Verselbständigung der Person. Die Giseh-Köpfe markieren die Stationen auf dem Wege zur 5. Dynastie. Diese stellt sich dann am klarsten nicht mehr im Königsbild dar, sondern in den Statuen der Edlen (Ranofer, sog. „Dorfschulze“) und in ihrer Lebensgeschichte („Grab des Ti.“).

Im Ägypten des Sonnenreiches, dessen Entwicklung aus zeitgenössischen Zeugnissen am besten belegt wird, haben wir das Musterbild des Übergangs, in dem der Umschlag vom Gottkönigtum zur Königtum von Gottes Gnaden erfolgt. Dabei wird die einheitsstiftende Funktion des Königs insoweit gewahrt, als er oberster Priester und damit sakral überhöht bleibt. Auch die intakte Feudalge-

<sup>15)</sup> Der feudale Charakter der „maat“ ist aus zahlreichen Urkunden des Alten Reichs zu entnehmen; vgl. KURT SETHE, *Urkunden des Alten Reiches*, Leipzig 1932, z.B. S. 46 f., S. 50, S. 69 ff. Vgl. auch *Pap. Prisse* 6, 5-7. Für die feudal-aristokratischen Grundlagen des „tao“ siehe LAO TSE, *Tao Te King*, cap. 3; 17; 57; u.ö. — Die Verbindung von „ṛta“ und Feudalordnung hat W. RUBEN, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, S. 99 f. herausgestellt. Hierher gehört auch noch der „Begriff“ satya; vgl. RIGVEDA 3, 54, 3 und 10, 109, 1.

sellschaft kann eines Reichsmittelpunktes nicht entbehren. Nur ist es eben nicht mehr der König selbst, der Inbegriff dieser Reichseinheit und ordnungstiftenden Gewalt ist, sondern ein Gott, der den König als obersten Beamten eingesetzt hat. „Er machte mich zum Hirten dieses Landes, denn er erkannte, dass ich es ihm in Ordnung halten würde; er vertraute mir an, was er beschützte“<sup>16)</sup>. Die Gotteigenschaft des Königs ist damit aufgehoben. Auch der König ist nur noch eingesetzt, seine Amtsgewalt ist „von Gottes Gnaden“. Er muss sich nach seinem Tode rechtfertigen vor dem Totengericht. Das Problem einer Diskrepanz zwischen königlicher Amtswürde und individuellem Amtsträger taucht auf. Die äusseren Bedingungen, unter denen sich das Gottkönigtum verwirklichte, bringen auch seine Negation hervor. Das ist es, was wir als historische Dialektik des Gottkönigtums bezeichnen können.

4). Die Wandlung in der Stellung des Königs hat naturgemäss schwerwiegende Folgen. Die staatlichen Machtmittel waren immer mehr in die Hände einer zunächst beamteten, dann feudalistisch strukturierten Aristokratie übergegangen, die transzendente Stellung des Gottkönigs war erschüttert, der König schliesslich zum Menschen geworden, der selbst einem über allen stehenden göttlichen Gericht unterworfen war<sup>17)</sup>. Daraus resultierte dann der Anspruch der Feudalherren, königliche Massnahmen mit Kritik aufzunehmen und sich ihnen gegebenenfalls zu widersetzen. Ein solcher Widerstand konnte aber nicht einfach als Interessenwahrnehmung in Erscheinung treten, denn die abstrakte Idee der Weltordnung forderte gerade vom Einzelnen, eine gewaltsame Störung zu vermeiden (besonders deutlich in China, aber auch in Ägypten). Also muss jede Fronde gegen das zentrale Königtum sich den Anschein des Rechtes geben. Die Sonderinteressen der Feudalmächte bedürfen einer ins Allgemeingültige verschobenen Rechtfertigung, wenn sie gegen das Gottesgnadentum auftreten wollen. So entwickelt sich eine Dialektik von Gottesgnadentum und Widerstandsrecht<sup>18)</sup>. Die Geschichte des japanischen Mittelalters und des Shogunats liefert zahlreiche Beispiele dafür, dass diese

<sup>16)</sup> Berliner Lederrolle, I, 6.

<sup>17)</sup> Wo das Gottkönigtum sich im Feudalismus erhält, entspricht ihm keine numinose Qualität der Königs mehr. Es wird zur reinen Titulatur.

<sup>18)</sup> Diese Dialektik hat FRITZ KERN, *a.a.O.*, für das Mittelalter herausgearbeitet. Seine Einsichten gelten im Grundsätzlichen jedoch auch (*mutatis mutandis*) für andere Feudalgesellschaften



Situation sich sogar bei nomineller Beibehaltung des Gottkaisertums in der gleichen gesellschaftlichen Formation entwickelt. Zwischen reinem Interessenkampf und allgemeinrechtlicher Begründung kann nun ein Widerspruch entstehen, der durch ideologische Mittel verdeckt werden muss. So entsteht an dieser Stelle des Übergangs von frühmonarchischem Einheitsstaat (auf der ökonomischen Basis des Gemeineigentums mit zentraler Arbeitsverwaltung) zu feudalistischer Klassengesellschaft die Ideologie als „falsches Bewusstsein“, d.h. als Verkehrung des realen Sachverhalts in ideale Normen<sup>19)</sup>. Hier ist der erste Grund gelegt für eine Verselbständigung der Ideologie in dem Sinne, dass die Bewusstseinsformen nun nicht mehr den Formen des gesellschaftlichen Seins unmittelbar entsprechen, sondern diese nur noch gebrochen reflektieren, gar verschleiern und ihrerseits auf sie verändernd zurückwirken wollen.

Zugleich vollzieht sich ein grundlegender Wandel des Denkens, der scheinbar eine Rückkehr zu vorzeitlichen, urtümlichen religiösen Praktiken mit sich bringt, in Wirklichkeit jedoch auch wesentliche neue Elemente der Subjekt-Objekt-Relation enthält. Die unter der einheitlichen Staatsverwaltung des Gottkönigtums erworbenen Fähigkeiten, planend, vorsorgend, handelnd in den Ablauf der Naturereignisse einzugreifen (Stromregulierung, Kalender, Medizin usw.) haben das urtümliche Verhältnis zu den mythischen Mächten verändert. Die numinosen Gegenstände haben ihre absolute Unantastbarkeit eingebüsst, das Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ von überweltlichen Gewalten ist verloren gegangen. Die Entwicklung der Produktionsweise zu einer höheren, rationaleren Stufe lässt die Beeinflussung der mythisch verklärten Objekte in den Bereich der Denkmöglichkeit rücken. Das religiöse Bewusstsein erinnert sich nun der schamanistischen Zauberspraktiken einer früheren Zeit und übernimmt von daher gewisse Denkformen und Inhalte. Die neue Grundhaltung unterscheidet sich aber doch wesentlich von dem alten Zauber, insofern sie von der produktiven Beherrschung des mythischen Gegenstandes ihren Ausgang nimmt und also ein neues technisches Verhältnis zur Gegenstandswelt voraussetzt. Aus dem primitiven Zauber wird nun eine rituell entwickelte Magie. Die Sprüche der Unaspyramide sind Zeugnisse für die ausgebildeten Formen dieser neuen

---

<sup>19)</sup> Für Ägypten beschreibt J. SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 507 f., diesen Vorgang.



religiösen Bewusstseinsstufe<sup>20</sup>). Mit der Entfaltung der Magie tritt zugleich die Idee des Schöpfergottes stärker in den Vordergrund.

Mit dem Hinweis auf die magische Technik und die damit verbundene Veränderung des Weltbildes haben wir zeitlich vorausgegriffen und zugleich die Grenzen unseres Themas erreicht. Die skizzierte Verschiebung des staatspolitischen Schwergewichtes und der religiösen Ideologie hängt jedoch eng mit der Entgöttlichung des Königs zusammen und kündigt sich schon früh an. Die Entstehung einer selbständigen Ideologie aber drängt ebenso wie die Ritualisierung der magischen Praktiken zur Entstehung eines unabhängigen Priesterstandes, der im Schosse der werdenden Feudalgesellschaft mehr und mehr an Macht gewinnt. Im Ägypten der 5. Dynastie zeichnet sich diese Trennung von staatspolitischer Gewalt und geistiger Macht in ihren Anfängen deutlich ab<sup>21</sup>). Die Brahmanas repräsentieren diese Periode in Indien<sup>22</sup>), im I Ging finden sich die Anzeichen paralleler Vorgänge in China. Das Auftreten einer Priesterkaste, die teils im Dienste der jeweiligen Machthaber, teils gegen sie steht, ist ein sicheres Zeichen für die Entgöttlichung des Königs; die Priester werden sich stets als Vertreter und Mittler eines überweltlichen Gottes ausgeben, als dessen Repräsentanten im Diesseitigen sie gelten. Die Funktion des Priesters in der feudalistischen Klassengesellschaft kann in diesem Zusammenhang nicht mehr erörtert werden. Wohl aber sei darauf hingewiesen, dass mit der Aussonderung der Religion aus dem täglichen Leben und der Übertragung der religiösen Aktivität (und des Zeremoniells) auf einen eigenen Stand die Verselbständigung der Ideologie gegenüber dem realen gesellschaftlichen Geschehen, die Verquickung der Weltanschauung mit „falschem Bewusstsein“ endgültig vollzogen ist. War also die Vergöttlichung des Königs die getreue Projektion der gesellschaftlichen Realverhältnisse auf den Wissensstand jener Zeit, so wird nun die theologische Verklärung partikularer Interessen zum verzerrten, verkehrten, irreführenden Vexierbild

<sup>20</sup>) Vgl. SPIEGEL, *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide, Annales du Service des antiquités de l'Égypte* 1953/54. Ders., *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* S. 550 ff. Auf magische Vorstellungen wird wohl auch LAO TSE, *Tao Te King*, cap. 79 zurückgehen. Das Geheimnis des Magischen wird bei Kung Tse, *Lun Yü* III 11 besonders hervorgehoben. Für Indien ist der Atharvaveda heranzuziehen.

<sup>21</sup>) SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 508 f.

<sup>22</sup>) RUBEN, *Indische Philosophie*, S. 76 ff., ders. *Indienkunde*, S. 86 ff. (vedische Gesellschaft), S. 101 ff. (Brahmanas).

der zugrunde liegenden Sachverhalte. Die in dem ökonomisch zentralisierten Staat des Gottkönigtums noch einheitliche, nicht klassengespaltene Gesellschaft zerfällt; unterschiedliche Besitzverhältnisse und Rechtsstellung entstehen; Sklaverei kommt hinzu. Die so in gegensätzliche Gruppen aufgespaltene, von antagonistischen Widersprüchen durchsetzte Gesellschaftsordnung kann sich nur noch gebrochen widerspiegeln. Die Theologie als Überbau der Klassengesellschaft hat hier ihren Ursprung.

Die Verlagerung der göttlichen Qualitäten und Funktionen aus der Weltlichkeit des Gottkönigtums in die Transzendenz des priesterlich gehüteten und verkündeten Geistgottes<sup>23)</sup> bedeutet den endgültigen Umschlag der Gottkönigs-idee in ihr Gegenteil: der transzendente Gott erhebt nun den Anspruch (ausgesprochen durch den Priester), Weltenherr, Weltenkönig zu sein. Trat früher also der König den Göttern gegenüber als Gleichberechtigter, als Wahrer der irdischen Interessen seines Volkes auf, so wird er nun umgekehrt zum Diener und Untertan der göttlichen Majestät, die im Jenseits regiert. Die Lehre vom „Grossen Gott“ in der altägyptischen Theologie bezeichnet den Einsatz dieses Umschlags ganz eindeutig<sup>24)</sup>. Es dauerte allerdings noch einige Zeit, bis der neue Gottesbegriff sich über den alten des Gottkönigs erheben und als Weltgott den alleinigen Primat beanspruchen konnte<sup>25)</sup>. Die Darstellungen des Gottkönigs verschwinden dann aus der Bildnisplastik; das Bild des Himmelsfalken als Symbol des obersten Gottes tritt an deren Stelle (Goldener Falkenkopf aus Hierakonpolis, Kairo).

Zugleich treten jetzt die Lokalkulte wieder stärker hervor. Die örtlichen Priesterschaften streiten jeweils über den Vorrang *ihres* Gottes vor allen anderen als Götterkönig. Auch darin kommt die wachsende feudalistische Zersplitterung zum Ausdruck. War in der Reichsgründungszeit der mythische Götterkampf das Bild der Einigungsbestrebungen, so wird nun der Streit um die erste Stelle im Pantheon zum Inbegriff des Reichszerfalls. In allem zeigt sich das Bild der Auflösung, das uns in Ägypten mit besonderer Eindringlichkeit überliefert ist.

<sup>23)</sup> Gott als Geist: SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 250, 253 ff; OTTO STRAUSS, *Indische Philosophie*, München 1925, S. 35 ff. Anders in China: Alfred FORKE, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München/Berlin 1927 (*Hdbch. d. Philos.*), S. 38 ff.

<sup>24)</sup> SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 230 ff.

<sup>25)</sup> SPIEGEL, *a.a.O.*, S. 497 ff.



Das primäre Gottkönigtum erweist sich somit als eine höchst temporäre Erscheinung, die sich beim Übergang frühgeschichtlicher Gesellschaftsformen mit urkommunistischer Produktionsweise und Gentilordnung zur ersten Klassengesellschaft mit feudalistisch-sklavenhalterischer Struktur ergab. Dass die Vergöttlichung des Königs nicht überall vollzogen wurde, dass der sich ausbildende Klassenstaat nicht überall dieser Übergangsepoche bedurfte, braucht nicht besonders betont zu werden. Nur die eigentümlichen Verhältnisse der altorientalischen Grossreiche die sich aus den frühen Stromlandkulturen entwickelten und diese zur Blüte brachten, erzeugten die Vorstellung des göttlichen Königtums. Die gesellschaftlichen Probleme der Produktion lagen in diesen Stromlandkulturen anders als in sonstigen frühen Staatsgebilden<sup>26)</sup>. Daraus erklärt sich diese Sonderstellung, die am besten für das alte Ägypten, weniger gut für das frühe China, am geringsten für Altindien belegt ist (während wir auf die besonderen Verhältnisse Mesopotamiens schon oben hingewiesen haben).

5). Ein letztes bleibt zu bemerken. Die Oekonomie der Stromtalstaaten drängt immer wieder zur Zentralisation. Die feudalistische Zersplitterung hält darum nicht an, sondern wird durch neue Einigungsbewegungen überwunden, ohne dass allerdings die inzwischen geschaffenen *Besitzverhältnisse* wieder aufgehoben würden. Es kommt also im Laufe der Geschichte zu neuen Reichsbildungen mit zentralisierter Verwaltung, die allerdings in sich feudal strukturiert bleibt. Das Mittlere Reich Ägyptens, die Ch'in-Dynastie in China bezeichnen solche Neugründungen. Für diese ist es nun charakteristisch, dass sie die Gottkönigstraditionen der Frühzeit wieder aufgreifen. Die Könige der 12. Dynastie Ägyptens, die Ch'in-Herrscher Chinas nehmen den Gottkönigtitel wieder an und werden auch als Götter *verehrt*; ihre Reichseinigungstat stellt sie im Bewusstsein des Volkes den Reichsgründern gleich. Auch der Beamtenapparat entsteht wieder als administratives Organ der Zentralregierung. Die 12. Dynastie errichtet nach dem Vorbilde der 4. Dynastie Pyramiden, die seit der Entgött-

<sup>26)</sup> Die Kennzeichnung des Übergangs von der Gens zum Staat, wie Friedrich ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*<sup>4</sup>, Berlin 1891, sie gibt, bedarf also auf Grund der neueren Erkenntnisse der Ergänzung, ohne dass dadurch ihre allgemeine Charakteristik und Typologie der frühen Kulturstufen entwertet würde.



lichung des Königs nicht mehr gebaut worden waren. Die Problematik des Wiederaufbaus der Reichseinheit und des Abbaus der feudalen Auswüchse führt also zur Restitution alter Formen. Ähnliches gilt für Shih huang ti oder Wu ti in China. Dennoch kann sich diese Restitution nicht reibungs- und widerspruchslös durchsetzen. Es bleibt vielmehr auf diesen späteren Stufen eine Spannung zwischen dem menschlichen Sein und der göttlichen Präention des Königs bestehen<sup>27)</sup>. Wie sich die Feudalisierung nicht gänzlich rückgängig machen liess, sondern in die Staatsstruktur auch des neuen Einheitsreiches eingebaut werden musste, so blieb auch in der göttlichen Stellung des Königs ein innerer Bruch der durch die inzwischen weiter entwickelte und nun als Gegengewicht um so mehr betonte transzendente Gottesidee verstärkt wurde. Das erneuerte Gottkönigtum hat, bei allen primären Eigenschaften, die ihm zukommen, letzten Endes einen artifiziellen Charakter. Diese Entwicklung setzt sich im Neuen Reich fort, wo der transzendente Gott (und zwar ein bestimmter) den König erwählt. Die reziproke Formel — ein bestimmter König erwählt sich einen bestimmten Gott — kommt auch vor<sup>28)</sup> und lässt daran denken, dass hierbei vielleicht lokale, feudalistisch bedingte Momente eine Rolle gespielt haben. Immerhin kann man mit Sicherheit annehmen, dass der Erwählungsgedanke aus der feudalistischen Staatspraxis hervorwuchs (König erwählt Untertan) und der Abbau des mythischen Gottkönigsgedankens nun eine besondere Verankerung des jeweiligen Königtums in der Beziehung zu einem Gotte erforderlich machte. Dass dabei der König als Erwählter des Gottes auftritt, macht die Stellung des Gottes als Weltenherr deutlich. Dass der König hingegen sich einen bestimmten Gott als Schutzherrn aussucht entspricht der Praxis selbständiger Feudalherren, die Anschluss an eine übergeordnete Macht suchen.

Damit ist die weitere Entwicklung angedeutet und die Verklammerung der vorliegenden Untersuchung mit den gleichzeitig vorge-

<sup>27)</sup> Günter LANCZKOWSKI hat diese Spannungen des Gottkönigtums in der 12. Dynastie in seinem Vortrag auf dem VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte zu Rom „*Das Königtum im Mittleren Reich*“ (S.u.S. 275) klar herausgearbeitet. Wir können uns deshalb statt weiterer Ausführungen damit begnügen, hier auf diesen Beitrag als Ergänzung hinzuweisen. Vgl. auch die dort gegebenen Hinweise auf das Königsbild im Mittleren Reich.

<sup>28)</sup> Vgl. Siegfried MORENTZ, *Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten*, Vortrag auf dem VIII. Intern. Kongress f. Religionsgesch. zu Rom.

tragenen Ergebnissen der Einzelforschung versucht. Aus alledem ergibt sich der starke staatspolitische Aspekt des Gottkönigtums, das ohne Rückgang auf seine gesellschaftlichen Voraussetzungen nicht begriffen werden kann.

# DER RELIGIONSPSYCHOLOGISCHE ASPEKT DES SAKRALEN KÖNIGTUMS

VON

ADOLF ALLWOHN

Frankfurt a.M.

Die Bedeutung der Psychologie für die religionsgeschichtliche Forschung ist nach wie vor umstritten. In seinem Buche „Dionysos. Mythos und Kultus“ (1933) schreibt Walter F. Otto: „Wenn es gilt, Urphänomene zur Kenntnis zu nehmen und großen Wirklichkeiten gerecht zu werden, dann kann uns das Studium der Psychologie und Logik, von dem bisher alles erwartet wurde, nichts mehr nützen“ (S. 44). Die Urphänomene sieht Otto in den „gewaltigen Schöpfungen, die von dem Anhauch der sich offenbarenden Gottheit ins Leben gerufen wurden, und in den Mythen die Zeugen derselben Begegnung mit dem Erhabenen sind.“ Diese Begegnung mit der Gottheit, diese Erfahrung des Erhabenen, ist nun unzweifelhaft ein Geschehnis in der menschlichen Seele. Sollte deshalb nicht die Seelenkunde, die Psychologie, die Erhellung dieser Erfahrungen zu fördern in der Lage sein? Jedenfalls hat die Psychologie von Wilhelm Wundt an diese Aufgabe immer erneut in Angriff genommen. In der Völker- und Religionspsychologie galten mythisch-religiöse Vorstellungen als begriffen, wenn es gelang, sie aus „den allgemeinen Regeln der Vorstellungsbildung überhaupt, aus den Elementargesetzen der Assoziation und Reproduktion verständlich zu machen“ (vgl. Ernst Cassirer „Philosophie der symbolischen Formen“, 2. Teil ‘Das mythische Denken’, S. 14). Dieser Forschungsgrundsatz wird aber nun in der neueren Religionswissenschaft mit Recht bestritten, und zwar deshalb, weil man sich des gewaltigen Abstandes der Frühzeit von der Gegenwart bewußt geworden ist. Wir können nicht mehr Mythen und Kulte für „verständlich“ ausgeben, wenn „wir in ihnen Züge derselben Gesinnung zu erkennen glauben, die unser alltäglichstes Tun leitet“ (Otto, *a.a.O.*, S. 38). Wir können den Sinn einer Gottes-



gestalt nicht mehr in den Nützlichkeitsbereichen des einfachsten Daseins finden. Eine Psychologie also, die sich auf die gewöhnlichen seelischen Vorgänge im modernen Menschen beschränkt und die alles Fremdartige auf dieses *uns* durchaus Verständliche reduziert, kann uns in der religionsgeschichtlichen Forschung nicht helfen. Anders steht es aber mit der in den letzten Jahrzehnten zur Entwicklung gelangten Tiefenpsychologie, denn von ihr wurden überraschende Parallelen zu den alten Mythen und Riten in Träumen moderner Menschen entdeckt. Von dieser Tiefenpsychologie muß sich die heutige Religionspsychologie entscheidend befruchten lassen, wenn wir über die Sphäre der auch uns noch zugänglichen religiösen Gedanken und Vorstellungen hinaus zur Grundsicht der eigentlich numinosen Erfahrungen vordringen wollen.

Das eigentlich Religiöse kann nicht aus dem gewöhnlichen und alltäglichen Seelenleben abgeleitet werden. So kann auch die religiöse Verehrung des Herrschers nicht als Steigerung der durch äußere Macht erzwungenen Achtung vor dem Gebieter verstanden werden. Leo Frobenius hat in seinem Buche „Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes“, 1931, den außerordentlichen Gegensatz betont, den er in Südafrika zwischen einem „nach sakralen Grundsätzen geordneten Staatswesen und solchen des rein militärisch disziplinierten Profan-Typus der Kaffernstämme“ feststellen konnte. Die Kluft zwischen dem mächtigen Herrscher und dem Gottkönig muß deshalb ständig im Blickfeld bleiben. — Die erste Aufgabe der Religionspsychologie ist es, die grundlegende Erfahrung des Numinosen zu erwägen, in unserem Falle also das Gottkönigtum als Manifestation des Heiligen (vgl. Rudolf Otto, „Das Heilige“) zu verstehen. Erst dann und in bleibender Verbindung mit diesem Entscheidenden werden die weiteren psychologischen Fragen zu beantworten sein, nämlich, welche Varianten der numinosen Erfahrung beim Herrscherkultus vorliegen, wie die Abwandlungen in der geschichtlichen Entwicklung zu verstehen sind und in welchem Zusammenhang die jeweils spezifische religiöse Erfahrung mit der seelischen Gesamthaltung steht.

Wenn wir die geschichtlichen Formen des sakralen Königtums überblicken, dann werden wir drei typische Ausprägungen feststellen können. Es handelt sich I um den Fruchtbarkeitsaspekt, II um den Heldenaspekt und III um den Vateraspekt. — Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob man nicht den Heilbringer-König als

besonderen Typus hinzufügen müßte. Aber wir werden zu bedenken haben, daß das Numinose als das „Fascinosum“, als das ungemein Beseligende, immer den Charakter des Heils hat. Selbst da, wo das Furchtbare der Gottheit im Vordergrund steht, finden wir Opfer-, Sühne- und Gebetshandlungen mit dem Zwecke, den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, also dennoch des Heils teilhaftig zu werden. Der Gottkönig ist deshalb immer, wenn auch jeweils in einer ganz spezifischen Form, Bringer der Heils.

I. Der Fruchtbarkeitsaspekt des sakralen Königtums tritt uns in jener Frühform entgegen, die Frazer in „The Golden Bough“, Part. III, „The Dying God“, 1912, und Leo Frobenius in „Erythräa“, 1931, näher beschrieben haben. Als charakteristische Merkmale des Herrscherkultus dieser Stufe können wir folgende anführen:

1) Die Frauen sind am Hofe des Königs einflußreicher als die Männer. Das gilt vor allem für die Mutter des Königs, die manchmal auch als seine Schwester, ja als seine Gattin erscheint. Dieser Zug spiegelt die mythische Beziehung zwischen der Magna-Mater-Göttin und ihrem Sohn, der zugleich ihr Jünglingsgeliebter, bzw. ihr Bruder ist, wieder (vgl. Ishtar und Tammuz, Aphrodite und Adonis, Kybele und Attis, Aschera bzw. Astarte und Baal, Isis und Osiris bzw. Horus). In der Legende von Etana sucht Ishtar dem Land einen König; in der ägyptischen Mythologie ist Isis die bestimmende Figur. Hierin zeigt sich der *matriarchale* Charakter dieses frühen Königtums. Es ist die numinose Erfahrung der fruchtbaren Mutter Erde, die den Herrscherkultus dieser Stufe prägt. Als ursprünglichste Form des Fruchtbarkeitskönigtums ist deshalb das Königinnen-Matriarchat anzusehen, wie wir es etwa in Aegypten erschließen können.

2) Dem entspricht die für die Magna-Mater-Kulte kennzeichnende heilige Prostitution, der sich vor allem die Königstöchter zu unterziehen hatten. Hier leuchtet als Vorform die Verehrung des göttlichen Mädchens auf, der Kore, als der Repräsentantin der zunächst jungfräulichen Natur, die dann aber im Mannbarwerden das Sterben und Auferstehen der Vegetation erfährt (vgl. C. G. Jung und K. Kerényi, „Das göttliche Mädchen“, 1941, und A. E. Jensen, „Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur“, 1948). Eine Märchen-Mythe aus Süd-rhodesien kann uns diese Anschauungswelt verdeutlichen: es hatte in alter Zeit ein ganzes Jahr nicht geregnet. Die Wahrsager stellten fest, daß eine jungfräuliche Königstochter geopfert werden müsse. Eine



solche wurde bis zur Heiratsfähigkeit auf dem Opferplatz eingeschlossen. In der Mitte des von einer Mauer umgebenen Platzes stand auf einem Termitenhaufen ein Baum, zwischen dessen Wurzeln eine Grube gegraben wurde. Das mannbar gewordene Mädchen wurde erdrosselt und in dieser Grube begraben. Nach einer anderen Version wurde sie lebendig begraben. Der Baum begann daraufhin zu wachsen. Nach drei Tagen hatte er den Himmel erreicht. Seine Blätter wurden zu Wolken und der ersöhnte Regen fiel. Der Tod des Mädchens brachte die Fruchtbarkeit im gesamten Bereich der Pflanzen, der Tiere und der Menschen (vgl. Frobenius, *a.a.o.* S. 204). Aus anderen ähnlichen Mythen ist noch genauer zu ersehen, daß Sterben und geschlechtliche Hingabe, Tod und Fruchtbarwerden als im engsten Zusammenhang stehend, ja als identisch empfunden wurden.

3) Der Fruchtbarkeitsaspekt ist ferner darin enthalten, daß der König eine enge Beziehung zum Stier und zum Hasen hat, daß er das Horn mit dem heiligen Oel besitzt und daß er der Bringer des Feuers ist. Beim Stier als dem Zuchtbullen ist die Geschlechtskraft sprichwörtlich. Der Hase als das Tier, das häufig den Geschlechtsakt vollzieht und sich schnell vermehrt, ist als Osterhase auch heute noch Fruchtbarkeitssymbol. Die symbolische Bedeutung des Horns mit dem Oel und des Feuerzeugs ergibt sich aus einer von Frobenius mitgeteilten Ursprungsmythe (*a.a.o.* S. 237) und aus vielen anderen Mythen primitiver Völker. Danach ist das Horn ein Penisymbol und das Oel die männliche Samenflüssigkeit. Das Feuerzeug bestand aus zwei Holzstäben, von denen der eine, der liegende, als weibliches und der andere, der Quirlstab, als männliches Genitale bezeichnet wurde. Aus diesen Attributen ist also die dem König obliegende Begattungsaufgabe deutlich zu ersehen.

4) Vor allem aber ist die heilige Opferung der Könige als charakteristisches Merkmal dieser Stufe zu nennen. In Babylon wurde am Neujahrsfest der König ab- und wiedereingesetzt. Dabei wurde das Sterben und Wiederlebendigwerden Marduks, dessen Abbild der König war, dargestellt, indem ein Mann in seiner Stellvertretung getötet wurde. Man kann aus diesem Brauche schließen, daß der König ursprünglich ein *Jabreskönig* war, der mit seinen göttlichen Kräften das Vegetationsjahr beherrschen und als Sterbender zum Samen des neuen Jahres werden sollte. — In späteren Zeiten, die wir historisch besser erfassen können, betrug der Zeitraum 3-12 Jahre; manchmal wurde



die Opferung auch nur beim Krank- oder Schwachwerden des Herrschers vorgenommen. — Von einem Nachklang dieser Auffassungsweise berichtete vor kurzem die Presse aus dem oberen Kongogebiet: „Ein Dorfhäuptling hatte den Eindruck, daß sein Einfluß sank. Er wandte sich an den Dorfhexenmeister, der ihm riet, einen Mann zu töten, damit er wieder zur alten Macht gelange. Ein Opfer wurde ausgesucht, ein Zeuge des Vorgangs gleichzeitig getötet“ (Vgl. Frankf. Allg. Zeitung vom 29.3.55). Das ausgesuchte Opfer wurde als Stellvertreter des Häuptlings angesehen. Sein Sterben sollte das Neuwerden der sakralen Macht bewirken. — Von Südrhodesien berichtet Frobenius (a.a.O., S. 134) die alte, heute nicht mehr lebendige Tradition, daß alle 4 Jahre von den Priestern die Würfel geworfen wurden, worauf dann stets das Urteil lautete: der König muß sterben. Die erste und selbständig repräsentierende Gattin des Königs, dieselbe, die mit ihm gemeinsam in feierlichem Ritual das erste Feuer seiner Würde entzündet hatte, mußte ihn in einer Neumondnacht mit einer Schnur aus den Fußsehnen des Rindes erdrosseln. (Zur Zeit des sterbenden Mondes mußte auch der mit dem Mond identische König sterben. Zugleich bemerken wir die Fortdauer des Matriarchats in der Dominanz der Hauptfrau des Königs wie auch in der Uebertragung der Mondidentifikation von der Magna Mater auf den König). Am dritten Tage nach dem Verschenden des Königs wurde der neue König inthronisiert. Die Leiche des Getöteten aber wurde noch in der gleichen Nacht in eine besondere Hütte gebracht und auf ein Gestell gelegt, unter dem ein Topf oder ein Lederbeutel aufgehängt war. Die Leiche wurde mit dem Fell eines schwarzen Stiers umhüllt. Die Totenpriester hatten dann ein ganzes Jahr lang die Aufgabe, die Leiche zu pressen und alle Flüssigkeiten, Abfallprodukte, abfallende Finger- und Zehennägel in diesen Beutel oder Topf zu sammeln. Genau nach einem Jahre wurde die Mumie ohne besondere Zeremonie in ein Felsengrab gebracht. Die Beisetzung des Lederbeutels in einer heiligen Höhle wurde dagegen mit besonderer Feierlichkeit vorgenommen. Offenbar wurde dieser Topf oder Beutel als Genitale und Uterus der Erdmutter angesehen. Der König war also im Tode der Begatter der Erde. Er war das Samenkorn, das in den Schoß der Erde fällt und dort erstirbt, um reiche Frucht zu tragen. So sehen wir auf ägyptischen Darstellungen, wie aus dem Leichnam des Osiris das Korn aufwächst. Im Johannesevangelium (12,24) wird auch der Tod Jesu so verstanden: „Es sei denn, daß

das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbt, da bringt es Früchte".

Die Würde des Königs dieser Stufe bestand nach alledem darin, daß er als Repräsentant des zeugenden Gottes von der Magna Mater zur Erhaltung und Vermehrung des Lebens aller Bereiche in Anspruch genommen wurde. Sein gewaltsames Sterben war nichts anderes als das Aussäen eines Samenkorns, das dem Verderben geweiht wurde, damit es in der Pflanze neu erstehe. Sterben und Zeugung, Tod und Fruchtbarkeit wurden also in die engste Verbindung gebracht. Die sterbende und wiedererstehende Pflanze, der sterbende und wiederkehrende Mond waren ebenso Abbilder der sterbenden und auferstehenden Gottheit wie der Tod des Königs und seine Auferstehung in der Fruchtbarkeit aller Bereiche.

Wenn wir diese mythische Sicht psychologisch verstehen wollen, dann müssen wir von unserer Bewußtseinslage völlig absehen, vor allen Dingen davon, daß es für uns keinen anderen Zusammenhang zwischen Mensch und Pflanze oder zwischen Mensch und Mond gibt, als daß wir beides zum Objekt unseres Wahrnehmens und Begreifens machen. Für unsere moderne Weltsicht steht der Mensch als Person den Dingen gegenüber, wenigstens soweit wir uns mit Bewußtsein betrachtend verhalten. Aber es gibt auch für uns — etwa in der Dichtung — noch eine unbewußte Beziehung, gleichsam eine intuitive Erfahrung, in die wir hineingehen, in der wir mit unserem Ich untergehen, also nicht der Dingwelt gegenüberstehen. Man hat im Hinblick auf diese Dingauffassung von primitiver Personifizierung gesprochen; aber dieser Ausdruck ist irreführend. Es ist nicht so, daß das Subjekt das Objekt gleichsam zu seinesgleichen machte. Vielmehr liegt hier eine Haltung vor, die aller Subjekt-Objekt-Spaltung vorausgeht, die ein ursprüngliches In-und-bei-der-Welt-Sein ist. Es ist der Zustand, der beim Kleinkind vor dem Erwachen des Ichs liegt, der Zustand des Ungeschiedenseins, des unbewußten Einsseins mit Allem. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gruppe und des Ichs zur Welt ist das einer unbewußten Identität, einer „*participation mystique*“ richtiger: einer mythischen Teilhabe. — Gewiß ist das ein Grenzfall, wie er in dem mythischen Bilde des Uroboros, der sich in den Schwanz beissenden Schlange, erscheint, denn es ist immer schon wenigstens ein Ichkeim vorhanden, weil es ohne ihn überhaupt keine Apperzeption gäbe, — aber die Symptomatik des Vor-Ich-Stadiums beherrscht



dennoch, in Einzelzügen sogar noch bis in die Gegenwart hinein, weite Gebiete des Kollektiv- und des Individuallebens. Das schwache Ich versinkt immer wieder in dem undifferenzierten Wurzelgrund, in dem es mit Allem verschmolzen ist. — Diese Unabgelöstheit zeigt sich auch darin, daß psychische Inhalte, etwa die der numinosen Erfahrung, nicht als solche, als innere Gegebenheiten, gemerkt werden, sondern daß sie mit den wahrgenommenen Dingen unmittelbar in Eins fallen. Das Psychische wird in einer ursprünglichen Exteriorisierung nach außen verlegt und als aussen erfahren. Diese Projizierung ist aber keineswegs ein Akt des Menschen, sondern Wirkung einer Dominanz der Ureinheit zwischen Ich und Welt.

Das sakrale Königtum dieser Stufe liegt in diesem Vor-Ich-Stadium, in dem ursprünglichen Einssein mit allen Lebensbereichen. Der König verkörpert deshalb keinerlei Souveränität, er ist lediglich Repräsentanz des Zeugend-Männlichen unter der Vorherrschaft der Magna Mater d.h. der Fruchtbarkeit, die als numinos, als fordernd und heilbringend, erfahren wird. Das Zeugen des Männlichen ist hier noch nicht Leistung des Ichs, sondern Geschehnis in der Ueberwältigung durch das Nicht-Persönliche, das allgemeine Unbewußte. Das Individuelle, wenn man überhaupt von ihm sprechen kann, ist lediglich Funktion der Ganzheit. Ein Recht des Einzelnen auf sein Leben gibt es also noch nicht.

II. Vom Fruchtbarkeitskönig, der unter der Vorherrschaft des Ueberindividuellen, des Sakral-Magisch-Zwingenden, steht, zum Heldenkönig, dem mächtigen und siegreichen Einzelnen, scheint ein gewaltiger Sprung zu sein. Und doch gibt es Uebergänge von dem einen zum anderen Typus. Frobenius berichtet von den Fruchtbarkeitskönigen, daß sie beim Ausbruch eines Krieges einem Unterhäuptling, den sie als Heerführer einsetzten, das eigene Horn als Zeichen der königlichen Würde übergaben. Wir können uns denken, daß dieses Horn, das zunächst Symbol der Zeugungskraft war, leicht Symbol des starken Kampfstieres, also Zeichen sieghafter Herrschergewalt, werden konnte. — Weitere Uebergänge finden wir in jenen Heroengeschichten, die vom Kampf gegen die Magna Mater berichten und in denen vielfach von einer zeitweisen Ueberlegenheit der alten Muttermächte die Rede ist. In der Simsongeschichte z.B. verfällt der Held der Dalila, die eine Repräsentantin der Astarte ist. Die Haarabscherung und die Blendung tritt hier an die Stelle der früheren Erdrosselung.



Der Wechsel der Ueberwältigungsart deutet darauf hin, daß inzwischen ein Symbolwandel vom Samenkorn zur Sonne stattgefunden hat. Dem Samen wird beim Betten in der Erde die Luft entzogen; die Sonne dagegen verliert beim Untergang ihre Haare, d.h. ihre Strahlen, und zugleich ihr helles Blicken auf die Erde, d.h. ihr waches Bewußtsein. Die Sonne als Held ist nicht durchweg sieghaft. Zeitweise dominiert noch die Urmacht des Uroboros, des die Erde schlangenhaft umgebenden Meeres, in dem der Held versinkt. Simson weiß sich allerdings wieder zu befreien, aber doch nur so, daß er sich opfert und in seinen Opfertod die Macht der Magna Mater hineinzieht.

Diese Auseinandersetzungen mit dem immer noch mächtigen Mutterprinzip zeigen sich gewiß in besonderem Maße in den Anfängen des Heldenkönigtums, und doch sind sie für diesen Typus überhaupt charakteristisch. Der Heldenkönig ist der Drachenkämpfer, der von Geburt an mit dem Bedrohlich-Verschlingenden, mit den Anfeindungen der traditionellen Mächte und mit den Widrigkeiten des Schicksals zu ringen hat. Die typischen Momente seiner Geschichte sind: er ist geringer oder unbekannter Herkunft, er hat aber nicht nur seine natürlichen Eltern, sondern auch einen göttlichen Vater bzw. eine jungfräuliche Mutter, die als nicht unter der Herrschaft eines Mannes stehend den Charakter der Magna Mater trägt. Seine übernatürlichen Kräfte leuchten schon in seiner Kindheit gelegentlich auf. Er muß dann als Herangereifter durch schwerste Prüfungen (Initiationen) gehen, die ihn an den Rand des Verderbens bringen. Er wird von der Gemeinschaft ausgestoßen und muß sich allein seinen Weg bahnen. Er erfährt aber göttliche Hilfe und offenbart in einer Wiedergeburt sein bisher verborgenes, übernatürliches Wesen. Als Sieger über die Feindmächte tritt er seine Herrschaft an.

Psychologisch gesehen handelt es sich beim sakralen Heldenkönigtum um den siegreichen Kampf des Bewußtseins gegen die gefährdende Macht des Unbewußten. So wie in der Entwicklungsgeschichte des Individuums das Stadium der frühesten Kindheit, das Vor-Ich-Stadium, in dem nur ein Ich-Keim vorhanden ist, überwunden werden muß, so war dies auch in der Menschheitsentwicklung der Fall. Die Mythen von der Weltelterntrennung, vor allem aber die Mythen von den Drachenkämpfen gegen die mannigfachen Ungeheuer spiegeln diese Durchsetzung des Bewußtseins wieder. „Die Vermännlichung und Erstarkung des Ich, die sich im Kriegerum des Helden äußert, steht

am Beginn des Kampfes mit dem Mutterdrachen, sie führt zur Angstüberwindung und zum Mut, sich der furchtbaren Mutter . . . entgegenzustellen" (Erich Neumann „Ursprungsgeschichte des Bewußtseins", 1949, S. 270). — Mit der Ichentfaltung ist zugleich die Differenzierung zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten, zwischen dem Emotionalen und dem Rationalen, zwischen dem Intuitiven und dem Diskursiven verbunden. — Die Heldenkönige sind vom Kollektiv abgehobene Individuen, sie sind in den Differenzierungsprozeß eingetreten. Aber sie haben zugleich eine Bedeutung für die Gemeinschaft. In ihrer Verehrung sind sie als Leitbilder wirksam; sie führen die Erstarkung und Vermännlichung des Bewußtseins herauf. Als die großen Einzelnen inaugurieren sie den allgemeinen Individualismus.

III. Der *Vateraspekt* des sakralen Königtums schließt sich an den Heldenaspekt unmittelbar an, stellt aber doch eine eigene, weitere Entwicklungsstufe dar. Das Heldentum, das den Usurpator kennzeichnet, tritt zurück. An seiner Stelle wird das Moment der dauernden Sicherung hervorgehoben. Die Institution wird damit höher bewertet als die Bewährung der Person. Das zeigt sich etwa darin, daß der siegreiche Held, der zu seinen Lebzeiten eine nicht öffentlich festgelegte, göttliche Verehrung genoß, nach seinem Tode offiziell konsekriert wurde und dann in seinen Nachfolgern, die als seine Söhne und schließlich als mit ihm identisch erschienen, als Gott weiterlebte. — In der ägyptischen Mythologie war Horus zunächst der Held, der den Kampf mit Set, dem Bruder seiner Mutter Isis, der den furchtbaren Aspekt der Magna Mater repräsentierte, siegreich durchführte. Stärker akzentuiert wird aber dann seine positive Beziehung zu seinem Vater Osiris, während die kämpferische Haltung zurücktritt. Die Macht des Horus, die in jedem ägyptischen König konkret wird, ist nicht mehr in seinem siegreichen Kämpfen, sondern in seiner Zuordnung zum Vater begründet. Horus wird von dem toten Osiris gezeugt, d.h. von dem Herrn der Geister, der jenseits des Weltablaufs steht, der der ewige und unveränderliche Geistvater ist. Das ist nicht irdische Zeugung, sondern Zeugung durch den Geist. Die irdische Herrschaft wird damit in der seelischen Herrschaft des Osiris über das Reich des Geistes und der Geister fundiert. Diese Fundierung findet in der Osirifizierung ihre Erfüllung. Horus wird ein Osiris. Der Horus-Sohn-König kann somit sagen: „Ich und der Vater sind eins". Der mit Horus identische, irdische König braucht einen Rückhalt. Er findet ihn im Geistprinzip



der Dauer, der Unvergänglichkeit und Ewigkeit, das Osiris, der Vater, repräsentiert (vgl. Neumann, *a.a.O.* S. 267).

Dieser Vater-König hat wieder eine Beziehung zur Fruchtbarkeit, aber eine ganz andere als auf der primitiven Stufe. Er spielt nicht mehr die vorübergehende Befruchterrolle in der Zuordnung zur Muttergöttin Erde, sondern er ist der zeugende Vater, der dauernd die Erde befruchtet und patriarchalisch über ihre Geburten verfügt. Er ist des Landes Vater. — Wesentlicher aber als seine Beziehung zur Erde ist seine Beziehung zur Transzendenz. Er ist Ewig-Vater. Er ist als der Sohn, der mit dem Vater eins ist, in der ewigen Macht verankert.

In seiner Bezogenheit auf den transzendenten Gott Himmels und der Erden umgreift der König selbst *Raum* und *Zeit*. Der Vater-König erscheint als der König der Könige. Er ist der Befrieder des Erdkreises. Er ist Pantokrator: seine Herrschaft umfaßt die ganze Menschheit, ja auch die Tier- und Pflanzenwelt. Zugleich ist ihm die Zeit in ihrer Ganzheit unterworfen. Er ist vom Ursprung her als der wieder-gekehrte Urkönig und er wird am Ende aller Dinge kommen, um sein Weltreich aufzurichten und es ewig zu erhalten. Der Davidssohn ist zugleich der messianische Herrscher der Endzeit. Er ist das A und das O, der Anfang und das Ende. Er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Die Epiphanie des Vatergottes im König hat die volle Reifung der Persönlichkeit zur seelischen Basis. Die Beziehung des Sohnes zum Vater ist, in der Terminologie der Tiefenpsychologie gesprochen, die des Ichs zum Selbst. Das Ich ist nur der bewußte Teil der Persönlichkeit. Diese ist an sich ihrer Bestimmung nach, religiös gesprochen: als Gedanke Gottes, viel umfassender. Das Ich kann zum Selbst werden, wenn das Bewußtsein um die Bereiche des personalen und des transpersonalen Unbewußten erweitert wird. Was mit dem Selbst gemeint ist, erkennt man, wenn man beachtet, daß für das Abendland Jesus Christus das Symbol des Selbst, der vollkommenen Persönlichkeit, ist. — So spiegelt der Vaterkönig das Selbst, die Vereinigung der Gegensätzlichkeiten zur umfassenden Ganzheit. In ihm ist es zur engen Verbindung zwischen dem geschlechtlichen und dem geistigen Zeugen, zwischen der unteren und der oberen Männlichkeit, zwischen dem naturhaften und dem geistigen Schöpfertum gekommen. In das Einungsgeschehen sind die untere und die obere Welt, die Inkarnation und die Erhöhung, das Sterblichsein und die Todüberwindung, Immanenz und Transzendenz hineingezogen. An die Stelle des kämpf-



ferischen Vorstoßes ist somit die Bemeisterung der Einzelemente und die Integration in einer umfassenden Ganzheit getreten.

Wenn wir das Phänomen des sakralen Königtums in seinen verschiedenen Aspekten überblicken und psychologisch verstehen, dann werden wir erkennen, daß es in wesentlichen Motiven im christlichen Glauben des Abendlandes fortlebt. An Karfreitag und Ostern erfahren wir den gewaltsamen Tod eines göttlichen Königs als heilbringend, das Sterben des Samenkorns als Anheben fruchtbarer Wandlung; wenn wir Jesus nachfolgen, dann geht er uns als göttlicher Held voran, und wenn wir in ihm die vollkommene Persönlichkeit als unser Leitbild schauen, dann glauben wir an sein Wort: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“.

# LE CARACTÈRE SACRÉ DE LA SOUVERAINETÉ À LA LUMIÈRE DE LA PSYCHOLOGIE COLLECTIVE

PAR

EDMOND ROCHEDIEU

Genève

## 1. — *La souveraineté, phénomène social*

Certes la souveraineté — or la royauté concentre sur un seul individu les traits qui la constituent — possède indéniablement un caractère sacré. Et les diverses communications présentées à ce Congrès, qui toutes soulignent cet aspect religieux de la souveraineté, en révèlent les multiples facettes.

Cependant il est un autre problème que nous voudrions évoquer. Nous le formulerons comme suit. La souveraineté, telle qu'elle se présente en général, possède-t-elle nécessairement ce caractère sacré, ou peut-elle exister dans une perspective non sacrée, profane, laïque? Si tel est le cas, quelle est alors la valeur respective de ces deux genres de réalités sociales, la souveraineté laïque d'une part, la souveraineté sacrée d'autre part?

## 2. — *Le chef*

Pour répondre à cette double question, nous utiliserons les résultats de la psychologie collective, et plus particulièrement les données relatives à l'inconscient collectif telles que C. G. Jung les a mises en lumière.

Notons d'abord que la notion même de souveraineté, conception politique et sociale, se rattache à l'existence d'un *chef*. Or qui dit chef, suppose du même coup un lien étroit entre celui qui commande et la collectivité qui lui obéit. Car le chef, pour être à même d'exercer ses pouvoirs, a besoin de prestige; et ce prestige ne peut être obtenu que par une sorte de collaboration qui l'unit à son peuple. Pareille situation, toutefois, n'est pas sans péril et C. G. Jung relève la menace qu'elle contient: „Etant donné l'importance du prestige personnel, importan-

ce qu'on ne saurait guère surestimer, la possibilité de l'absorption régressive dans un psychisme collectif présente un danger, non seulement pour l'individu distingué, mais aussi pour sa suite. Or, cette possibilité surgit surtout quand le prestige a atteint son but, à savoir l'approbation générale. La personne devient par là même l'incarnation d'une vérité collective et c'est le commencement d'une catastrophe."<sup>1)</sup>

Ainsi donc l'approbation générale accordée à un chef dont le prestige n'est plus contesté, annonce un danger pour la société; car dès l'instant du succès, ce chef incarne une idée collective, il s'identifie à la masse qui l'encense.

### 3. — *L'archétype du „souverain”*

D'autre part cependant, l'histoire humaine nous prouve qu'à toutes les époques et dans tous les milieux la souveraineté a surgi: le chef, le prince, le roi sont indispensables, et même si l'un d'entre eux voit sa puissance contestée, ce n'est point le principe de la souveraineté qui est mis en cause, mais uniquement la personne ou la forme politique dans lesquelles elle s'incarne. En conséquence il est permis d'affirmer que le thème de la souveraineté, de cette existence d'un personnage entouré de prestige et souverainement obéi, représente un *archétype* au sens que C. G. Jung réserve à ce terme. La souveraineté ne répond-elle pas, en effet, aux définitions mêmes du psychologue de Zurich? N'est-elle pas un mode de réaction hérité, sans cesse répété, un chemin battu<sup>2)</sup>, le lit de rivière que l'onde a délaissé mais qu'elle peut irriguer à nouveau après des délais d'une durée indéterminée<sup>3)</sup>? Ne constitue-t-elle pas l'un de ces „modes fonctionnels, l'une de ces „manières de comportement” qui existent *a priori*<sup>4)</sup>? l'un de ces „motifs impersonnels et collectifs”<sup>5)</sup>? Plus encore, n'est-elle pas l'une de ces „formes symboliques qui entrent en fonction partout où n'existe encore aucun aspect conscient, ou quand des raisons extérieures ou intérieures les rendent impossibles”<sup>6)</sup>? „Les contenus de l'inconscient collectif, remarque C.

<sup>1)</sup> Cité par Paul REIWALD, *De l'esprit des masses* (Delachaux et Niestlé 1949) p. 123, d'après *Psychologische Betrachtungen, eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung*, von Jolan JACOBI (Zurich 1945), pp. 190-191.

<sup>2)</sup> Jolan JACOBI, *La psychologie de C. G. Jung* (Delachaux et Niestlé 1950), p. 53, note\*.

<sup>3)</sup> C. G. JUNG, *Aspects du drame contemporain* (Genève 1948), p. 99-100.

<sup>4)</sup> C. G. JUNG, *La guérison psychologique* (Genève 1953), p. 26.

<sup>5)</sup> C. G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (Genève 1953), p. 100 note 5.

<sup>6)</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques* (Genève 1950), p. 387.



G. Jung — et ceci s'applique presque à la lettre au phénomène social de la souveraineté — sont représentés dans la conscience sous forme d'inclinations ou de conceptions caractérisées. L'individu pense d'ordinaire qu'elles sont conditionnées par l'objet; à tort en somme, puisqu'elles proviennent de la structure inconsciente de la psyché et que le seul effet de l'objet est de les déclencher."<sup>7)</sup>

En d'autres termes, l'existence d'un groupe social provoque chez l'homme, en tant qu'être collectif, la soumission à un chef, à un souverain.

#### 4. — *La bipolarité de l'archétype*

Or l'une des remarques de Jung les plus pertinentes, lorsqu'il précise la nature des archétypes, porte sur leur structure bipolaire. Issus de l'inconscient collectif, les archétypes comportent en effet, tout comme l'inconscient individuel, un côté „sombre” et un côté „clair”<sup>8)</sup>, un aspect négatif et un aspect positif. „L'apparition d'un archétype marque toujours un point critique, car on ne peut dorénavant savoir à priori dans quelle voie se développera l'évolution future... Dans l'apparition collective d'un archétype réside un grand danger, celui qu'elle fasse jaillir (un grand nombre d'individus étant mus, dès lors, par des impulsions analogues) un mouvement de masse. Celui-ci sera-t-il nécessairement voué à entraîner une catastrophe? Elle ne pourra être conjurée que s'il existe une majorité d'individus sachant endiguer l'archétype et conduire son efficacité —, ou au moins un certain nombre d'êtres capables de le faire et d'exercer à temps leur influence.”<sup>9)</sup>

Appliquant cette notion de bipolarité de l'archétype aux événements sociaux, Jung écrira: „Les forces agissantes d'un mouvement psychologique de masses sont de nature archétypique. Or, tout archétype procède de ce qu'il y a de plus haut et de plus bas, contient du bon et du mauvais. Par suite, il est susceptible d'exercer les effets les plus contradictoires et c'est pourquoi il est impossible de déterminer de prime abord s'il aura des conséquences positives ou négatives.”<sup>10)</sup> „Si un archétype n'est pas compris, assimilé, „réalisé” de façon consciente, on n'a pas la moindre assurance qu'il se manifestera, se concrétisera sous

<sup>7)</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, p. 387.

<sup>8)</sup> Jolan JACOBI, *La psychologie de C. G. Jung*, p. 55.

<sup>9)</sup> C. G. JUNG, *Aspect du drame contemporain*, p. 198-199.

<sup>10)</sup> *Ibid.*, p. 218.

son aspect positif. Bien plus, le danger menace qu'il détermine au contraire une regression néfaste."<sup>11)</sup>

5. — *Les deux pôles de l'archétype du „souverain”*

Or, „dès que ce n'est plus l'être mais la masse qui se meut, la régulation humaine cesse et les archétypes commencent à exercer leur influence."<sup>12)</sup> N'est-ce pas ce qui se produit chaque fois qu'apparaît un chef, un souverain, qu'il soit individuel ou collectif? Car deux voies sont ouvertes: l'une bonne, l'autre mauvaise, l'une positive, l'autre négative. L'issue favorable, la première de ces deux voies, ne serait-elle pas justement la royauté nimbée d'un caractère sacré? et l'aboutissement catastrophique ne se confond-il pas avec la souveraineté dépourvue de ce caractère religieux et se maintenant sur le plan strictement profane?

Qu'est-ce donc, en effet, qu'un roi, au plein sens du terme? Dans sa *Phénoménologie de la religion*, van der Leeuw<sup>13)</sup> souligne ce qu'a de très particulier la royauté, lorsqu'elle est vraiment reconnue. Il y a d'abord, note-t-il, un élément mystique d'adoration qui entoure le souverain; la royauté est une fonction qui fait du roi un sauveur, fonction à laquelle correspondent des objets puissants, porteurs, peut-on dire, de sa puissance sacrée. La personne royale est une force divine qui habite en un homme. Mais cette force divine doit surabonder: le roi fait des dons à ses sujets et à ses égaux, le roi guérit les malades, il amène la prospérité dans le pays. Cette tendance à rendre le roi responsable de la bonne marche des événements fut particulièrement accentuée en Chine, sous l'influence de Confucius; mais elle reste vivante aujourd'hui encore dans nos démocraties où l'homme de la rue accuse facilement „le gouvernement” en bloc d'être responsable de faits qui échappent totalement à son contrôle.

Mais cette conception de la souveraineté qui en relève le caractère sacré mène à d'autres conséquences: le roi, pense-t-on, est un dieu, il est fils de dieu, et sa naissance ne peut qu'être surnaturelle. D'autre part si le roi perd sa puissance sacrée, l'action qu'il exerce n'est plus bénéfique ni efficace, et sa situation de souverain reconnu s'effondre à bref délai.

<sup>11)</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>12)</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>13)</sup> G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* (Payot, Paris 1948), p. 103 et suiv.



En conséquence ne sommes-nous pas autorisés à voir dans cet aspect sacré de la royauté le pôle positif de l'archétype du souverain? Somme toute, dès qu'un chef est considéré et se considère comme pénétré de force divine, il est en état de résister aux influences de la masse. Il dépasse le stade de „l'incarnation d'une vérité collective” et l'on n'assiste plus alors „à l'absorption régressive d'un psychisme collectif,” double résultat du prestige et de l'approbation générale. Le roi au caractère sacré se distance de la masse dans la mesure même où il se rapproche de la divinité. Et lorsque ce souverain et son peuple vivent véritablement leur foi religieuse et croient à la valeur sacrée du pouvoir royal, le roi peut alors entraîner ses sujets vers de nouveaux idéaux et les élever spirituellement.

L'autre pôle de l'archétype sera le dictateur s'emparant du pouvoir, le chef ou même l'oligarchie dont le rôle uniquement laïque est de représenter la masse. De pareilles conditions sociales permettent aux forces collectives inconscientes de mener le jeu. „Le Siècle des Lumières qui a chassé le divin de la nature et des institutions humaines n'a pas vu et a négligé un dieu, celui de l'épouvante qui habite l'âme.”<sup>14)</sup> Jung, en écrivant ces lignes, songe à la laïcisation de la souveraineté, toujours plus poussée à mesure que se déroulent le XIX<sup>e</sup> puis le XX<sup>e</sup> siècles, la souveraineté ne devenant rien d'autre qu'une délégation à un homme ou à quelques hommes de la puissance possédée par la masse. Or, souvenons-nous en, „dès que ce n'est plus l'être mais la masse qui se meut, la régulation humaine cesse et les archétypes commencent à exercer leur influence.”<sup>15)</sup>

Le souverain sans caractère sacré, qu'il soit unique ou collectif, éprouve d'autant plus le besoin de prestige; sitôt qu'il l'obtient, sitôt qu'il bénéficie des joies de la popularité, il cesse d'être lui-même et devient l'incarnation d'une vérité collective; dès cet instant, la catastrophe est proche et les signes avant-coureurs ne manquent pas.<sup>16)</sup> Qui dit collectif, en effet, dit également diminution de la conscience personnelle.<sup>17)</sup> Or chaque fois qu'un archétype n'est pas „réalisé” de façon consciente le danger de régression apparaît<sup>18)</sup>: les forces psychi-

<sup>14)</sup> C. G. JUNG, *Aspects du drame contemporain*, p. 214.

<sup>15)</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>16)</sup> Paul REIWALD, *De l'esprit des masses*, p. 123.

<sup>17)</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, p. 387.

<sup>18)</sup> C. G. JUNG, *Aspects du drame contemporain*, p. 220.



ques impersonnelles s'emparent des individus et les entraînent, privés de leur sens critique, dans des mouvements de masse.

6. — *La valeur du caractère sacré de la souveraineté*

Ainsi donc la conception purement laïque de la souveraineté et de la royauté telle qu'elle s'est développée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et selon laquelle l'abandon de l'élément religieux et sacré représente une preuve certaine de maturité politique, constitue en fait un recul sur le plan de la psychologie collective, vu qu'elle marque un retour très net vers le pôle ténébreux de l'archétype du souverain.

Au contraire, l'affirmation d'une délégation de puissance divine au souverain, „roi par la grâce de Dieu”, qui rend attentifs le souverain et son peuple au fait que l'homme qui détient le pouvoir en devra rendre compte, non seulement à ceux qui l'acclament, mais au Dieu dont il se reconnaît le serviteur, cette attitude de dépendance intérieure, vécue par le roi et par la nation, libère le pouvoir politique de l'emprise des forces collectives inconscientes toujours prêtes à dominer tyranniquement dès que s'estompe la claire conscience du but à atteindre, et permet au pôle lumineux et bénéfique de l'archétype d'exercer son action.

## THE HIGH GOD AND THE KING AS SYMBOLS OF TOTALITY

BY

K. A. H. HIDDING

Leyden

The phenomenology of religion has as its task to study, to describe and to interpret religious phenomena. That is to say those phenomena which have a religious significance for the believers who connect the inexhaustable and inscrutable mystery, from which all being originates and on which it depends, with these phenomena. The fact, however, that these phenomena need not have any religious significance for other men, does not concern the phenomena themselves, but the differences we find among men who, in various times and cultures, can react very differently toward these phenomena. Man's mental life varies in structure according to the culture he is living in, even though in the last analysis man himself is the creator of culture.

Such phenomena are sacral kingship and the belief in the High God. They are found in many cultures but not in other ones. In the first case the king is held responsible for the welfare of his people and his country, because he alone can guarantee, in virtue of his peculiar being, the welfare and the peace of the totality of his people and country. But elsewhere he has quite another and a much less pretentious significance so that in principle he is a man as another is and not at all a symbol.

From this it can be inferred that in the first case the concepts symbol and totality are of major importance so that we shall have to deal with them first. By totality we understand an absolute being, independent of anything else, existing in itself as a unity of opposites, such that every totality is a living and complex one. Those who consider the cosmos a totality do never acknowledge a transcendental creator *ex nihilo*; in principle the cosmos was always there as an autogenous and autonomous one in which all parts and elements have their own function. The opposites of life and death, day and night, male and female, summer and

winter, land and sea etc. presuppose each other; only by their endless strife and alternation can the cosmos exist as an ever living entity which repeats itself endlessly.

The non-automatic, spontaneous repetition of the cosmic order is the essence of all reality of which man knows. He may feel himself obliged to cooperate in this interchange of death and life by means of his rites and cult. He himself lives as a part of this organic totality on which his life depends, so that he feels his co-responsibility for the right course of things.

He who lives in this way in such a self-sustaining world does not stand above it, but he distinguishes himself from the other phenomena to the extent that he knows how to live in a rather complicated world which also has his consequences in his religious life. Reality is not in the first place an object he can command, because he is superior to it, but it is a complex unit which he can partly know as he himself forms a part of it and takes part in its life.

To know something means in this case to participate in its essence and its mode of being so that you may identify yourself with it; therefore this kind of speculative and magical knowledge always bears a mystical, subjective character. The distance between subject and object has to become as small as possible, unlike to our technical-scientific knowledge which tries to make this as great as possible in the interest of an ever purer objectivity. In modern science each phenomenon has to be considered as such, and irrespective of its connections with the others, so that the totality is denied. But it is just totality which is the primary starting point of that form of knowledge and thinking we find in the ancient and primitive world. Man feels himself predominantly a part of the totality; and it is only by taking account of this mode of being and of the mental structure and consciousness belonging to it, that the significance and the function of symbols become understandable.

Knowledge of man is always limited because reality surpasses and exceeds him, since he is only a little part of it. It is however characteristic of all mental activity that it is directed towards comprehension and conception, which is notably evident from language. Every word is a comprehension of quite a series of phenomena meant by it, not only of the moment, but also of the past and the future. So every word might be called a symbol as an audible sign; for every symbol is always



a perceptible and noticeable phenomenon which represents a certain whole in a concrete way. It is sharply to be distinguished from the concept proper which, in its own way, abstractly, e.g. in a formula, also represents a whole.

The symbol compresses and catches up in a concrete and representable form the essence and the unity of many phenomena. In this way it represents a group of kindred phenomena, which are known as such because their origin and essence are comprehended in such a perceptible image. In this way every genus has its symbol or genius; by apprehending and experiencing it as such, one shares in its essence, origin and genesis and in this way one knows and recognizes all that belongs to it.

Symbol or genius is thus identical with the god or divine being who represents directly some kind of phenomena, e.g. the elements. The god of fire or water is the hidden essence of all water or fire on earth and in the heavens; he is at once both fire or water itself and its inexhaustable and inscrutable mystery experienced as an autonomous power. Yet all these gods are not totally independent; they form together with the gods of all other phenomena the totality of the cosmos as the all embracing unity.

More than three centuries ago the French Pater Le Jeune described in his „Relations de la Nouvelle France” the religion of the Canadian Indians. Here all the bears have their elder brother in heaven as their everlasting essence and origin, so that every bear on earth is his younger brother. But this is not all, for the elder brothers of all sorts of phenomena are in their turn the younger brothers of one Supreme Being as the essence and origin of all that exists. In the representation or symbol of this eldest brother the cosmic totality is comprehended and at the same time its order and the mutual connection of all kinds of phenomena. The High God as the eldest brother is the symbol of the cosmic order and totality, an idea that corresponds exactly with the views of K. Th. Preusz in his well-known studies.

The idea of the High God as a many-sided unity can easily be seen in the all-embracing sky or its representatives, the sun, the moon, the stars, but also in an old man, a tree or an animal, because the symbols are interchangeable. The joint idea behind all these different symbols is that of the all-comprising order and unity, which is at the same time a unity and a plurality, because it contains and generates all things.

The same idea also finds expression in the omniscience of these Supreme Beings on which Pettazzoni has laid so much stress. In this mental structure consciousness and knowledge are a form of being; by knowing something we participate in its essence and we have contact with it. Such a contact can and must be realised by means of the symbols and the symbolic acts, which are the rites and the cultus. Thus the priest is pre-eminently the expert; he knows by tradition or in other ways how to handle the gods to bring them amongst men so that they get their blessings.

When the High God is called omniscient, we must understand this in the following way. His knowledge and consciousness is his mode of being, a direct oneness with the essence of the whole reality, which is identical with himself. Because this God is the symbol, the essence and the origin of cosmic totality, he is not only omniscient but also identical with the fate and the destiny of the world and of mankind. He does not rule the world from the outside, but the life of the world is his own life and all the powers in this world are the different aspects of his being.

He is the all-embracing one, *to periechon*, and his obvious symbol is often the sky of day and night together, as the origin of all things and their witness in the past as well in the present and the future. He knows all things because they all proceed from himself. So in the High God everything is included and comprehended, not as a chaos but as a living order in a hierarchical connection, just as there are such connections in a family between the elder brother and the younger ones, although in both cases often rather ambiguous connections. For the High God as a totality is necessarily a unity of opposites, and life and death as well as gods and demons all form together parts of his being.

The man who sees the High God as the symbol of cosmic totality, as the essence and origin and the order of the cosmos, has in many cases sacral kingship too. In a very similar way the king himself is then the symbol and the totality of his people and country; as he is seen as such he is quite rightly held responsible for their welfare, for now he is identical with their fate and destiny. If he is a good king, all things prosper and if things go wrong, it appears that he is not the right man. Such a view is not nonsensical when there is a very close relation between the particular being of the king himself and the life of his people; in other words, the life of the people is seen as identical with his, just as



the High God is on a cosmic scale identical with the life of the cosmos and in a way responsible for the course of things.

So the king is a replica in earthly proportions of the High God, and it is not accidental that in different parts of the world these two are seen in a very close contact. Men of this mental structure, in which symbols and the idea of totality play such an important role, cannot do without symbols and symbolic acts, just as we in our culture cannot do without our logical concepts and our rational techniques to maintain ourselves in this continually threatened world.

This is proved by the universal spread of the belief in the High God and the sacral kingship. Only this king can in virtue of his peculiar being guarantee the welfare and the peace; often he is the son or the representation of the High God himself. As king he must be confirmed by all kinds of ceremonies and symbolic acts which testify to his totalitarian character. And just as the many gods and demons can be considered the genii or symbols of the diverse genera, who are at the same time the different aspects of the totalitarian High God, so the functionaries, the priests, the judges, the generals, the taxcollectors etc. are the representatives of the king as the performers of his task. All of them pursue one object: to maintain the country's balance and order, something which can always be threatened by internal and external foes.

As the sky or another phenomenon symbolizes the High God as the origin and essence of all being, so the king with his regalia symbolizes the same idea on an earthly scale. The scepter, the staff, the crown, the mantle, the throne, the imperial orb etc. witness to and proclaim the holy mystery of all life by which alone the order in this world as well can be upheld. Since the king is identical with the order of his state, he is able to further the good of his people and to keep within bounds the pernicious powers of illness, plagues, war and so on. He can do this by the wisdom, righteousness, power, generosity and beneficence which are due to him on the strength of his particular being. So he can promote peace, extend the boundaries, give the laws, maintain justice and stay in a good relation with the other world. He is seen as the source of all good and he distributes it in that form of change and exchange, which is always indispensable to guarantee the right course of things, in the cosmos as well as in the kingdom. For the essence of all reality is always dynamic, and the fate of the world depends on the balance of powers and the right circulation of the essential goods.



As the High God gives life and death, sunshine and rain, summer and winter and in this way upholds the order of the cosmic totality, so the king makes his sacrifices to the gods and bestows his gifts on his subjects to receive them back in other forms. For it is the law of all life that it is born out of death, to which it always returns in an never ending circle.

Of this circular path the High God and the king are the centres in heaven and on earth; seemingly they are both rather passive and otiose, but in these centres all the opposite powers are concentrated and reconciled and they neutralize each other so that a dynamic equilibrium exists. High God and king are both totalities and as such identical with the mystery of life itself, which contains and produces all the good and evil forces the world contains. In this way all the taboos of the king can be understood, for they must protect men against the dangers which arise from such a concentration of powers.

To prove this we may ask how the High God and the king are seen when the symbol and the totality have lost their preponderant meaning by a radical change of mental structure, which we can observe in the history of mankind. This happens when man does no longer feel himself mainly a small part of the cosmic totality, which is at the same time the Supreme Being. Now we have a *metabasis eis allo genos*: man knows the world and himself to be the finite product and object of a transcendental, spiritual God as in the great historical religions. That man can have such a twofold and ambiguous relation to reality and such a different experience of God depends in the last resort on his own, human ambiguity. He still is the indissoluble unity of body and mind or soul, which means that through his body he is a part of the cosmos and at the same time through his spirit quite distinct from it, so that as a spiritual being he can transcend nature and change it into culture. In other words: because his relation to the world is at once experienced as immanent and transcendent, his mental structure is defined by the preponderance of one of these fundamental experiences, which both together determine human experience in the history of mankind.

To each of these two possible human attitudes always corresponds a certain type of religion and culture, which phenomenology and history have to analyze. If man feels himself a part of an autonomous universe,

symbol and totality are of primary importance for his becoming conscious of his position and situation in the world. But when he recognizes a spiritual creator, they both lose their significance because there is no longer a world as an independent, autogenous being. The world is now the finite product of the transcendental God, who alone rules and commands all.

Likewise the symbol loses its value and function because all the genera have no longer their genii, symbols or gods. They too are created by God and given a name and analyzed by men and they are no longer holy in themselves. In stead of the High God and the many and interchangeable symbols, genii or gods, man uses his rigid concepts as mental products, each for their own well defined sphere. They have only a relative value because they are always capable of improvement and they are but loosely connected because the world is created not as a unit but on several and separate days and exists of different genera which stand apart, as the Old Testament teaches us.

In this light we must understand the quite new meaning of kingship wherever we find the belief in a transcendent God, who is as the Quran says, essentially different from his creation. If we find a king in these cultures, as we often do, his power is still in principle limited by the meaning of the term *gratia dei*, by the grace of God. This means that one is not a king according to his own peculiar being, for all men are essentially the same as created by God, but exclusively by the will and the election of God, who is not identical with the course and the order of things, but who governs all from the outside of his own free will and omnipotence.

So this king is neither the son or representative of God nor does he represent the essence and the totality of his people and country, which can no longer be recognized as such. He is only the leader appointed by God, who has to reign according to the will of God and the constitution of his people.

All this is a bit theoretical, because man is in the first place always an ambiguous person. Although in his culture all the stress can be put on this aspect of kingship in accordance with the spiritual character of his religion, yet the idea of the sacral kingship in its naturalistic sense has never vanished altogether. In the Old Testament, which is familiar with many kings, this is very clear as there always remain a critical attitude and a certain suspicion against all forms of kingship,



without doubt connected with the old naturalistic background of this institution and with the rather ambiguous idea of God.

This ambivalence can be explained by the nature of man who is a unity of body and mind and whose mental structure is always in accordance with this fundamental fact. When the king is first of all seen as a king by the grace of God, he still continues to bear some of the glory and the splendour of the sacral king and the ceremonies of the coronation also testify to this clearly. Likewise the transcendent and spiritual God always shows some traces of the God who is immanent in and identical with the holy cosmos itself. For it is man with his cosmic and spiritual aspects who cannot do without his representations and concepts of the mystery that lies beyond all being. And he forms them in conformance with the ever changeable and twofold structure of his own being, which always bears the stamp of the culture man lives in.

And so we arrive at the conclusion that there is a very close relation, although realized differently in different times and places, between the king and the High God being both the symbol of totality. They have too many features in common and there are, in the primitive as well as in the ancient cultures, too many relations between them to neglect this fundamental agreement.

But this holds good only to the extent that God himself is the symbol of totality; if this is no longer the case the king too can no longer be considered to be such a symbol, which is another proof of their close affinity. Then the king no longer can be held responsible for the destiny of his people having lost his peculiar being and he cannot be killed when things go wrong. That this can happen to the sacral king is an added proof of his cosmic character, as in nature the new life and welfare of the people can only rise from the death of the man who directly represents and is the whole community. To kill a king for this reason would be an absurdity and a crime when the king is no more such a symbol, but a man like another, although with a peculiar task.

Death and life in the totality form a union, but when totality has made place for finite creation, (where death is only the annihilation of life and not at all its origin and *conditio sine qua non*), they are essentially opposed and exclude each other.

So sacral kingship as an institution of human culture is not confined to certain centuries and countries, but it belongs to a special



structure of man's mental make-up; which structure in all its one-sidedness is an enduring phenomenon, inseparably connected as it is with the corporeal aspect of man who is a unity of body and mind.

## THE SACRED KINGSHIP AND THE PRIESTHOOD

BY

E. O. JAMES

London

Since Sir James Frazer and his contemporaries at the beginning of the century called attention to the sacred kingship in primitive society and the ancient civilizations of the Near East the interpretation of its nature and function has undergone considerable modification in the light of new evidence and further investigation. A lineal succession from the medicine man through the chief to the divine king is no longer tenable, and this applies to the evolution of priesthood from the magician as a result of the supposed failure of the magical control of natural processes leading to a sacerdotal appeal to the gods to do what man was not able to accomplish by his own techniques. While neither of these hypotheses can be sustained, nevertheless an affinity does exist in office and function between kingship and priesthood.

In tribes organized in descent groups hereditary chieftainship may be vested in a paramount chief who owes his position to descent from an ancestor or god. This gives him a unique position in the community which may carry with it a divine and sacerdotal status, setting him apart from the tribe or nation and making him responsible for the prescribed sacred duties he is called upon to perform. Indeed, so intimately associated is he with the well-being of society that the fertility of the crops may be thought to depend upon his virility, so that to prevent loss of potency in nature he may be put to death, either actually, in the person of a substitute, or symbolically by a ritual device, when his natural forces show signs of abating.

It is true that the account of this practice among the Nilotic Shilluk described by Professor and Mrs Seligman in 1909 has now been questioned by more recent observers. It is admitted, however, that the soul of the culture-hero, Nyikang, the first Shilluk king, is reincarnated in every *reth* (king), and that the *reth* is the medium through whom both

Nyikang and Juok, the High God, are approached. Therefore, the king has a sacerdotal status and exercises mediatorial functions, whatever may have happened in former times about his latter end when he became sick or senile. As the earthly embodiment and representative of the creator of the nation, the kingship sums up all that is divine in the Shilluk ritual order and consolidates the community as a single entity in a sacerdotal capacity. Transcendentally the sacred office stands over and against the social structure because it is rooted and grounded in the eternal world. This enables it to exercise a powerful unifying influence over all the various segments as a pivot of the political organization, and to become the connecting link between the earthly community and its supernatural foundations, very much as the medieval monarch was regarded as a *mixta persona*, both priest and ruler. In this capacity he acquired his sacrosanct character by hereditary right confirmed by his sacramental 'sacring' to act as God's viceroy in the secular and political sphere.

In primitive states of culture the divine kingship being mainly a ritual institution concerned essentially with the maintenance of the food supply and the integration of society, it has been devoted largely to the performance of sacerdotal functions to promote the welfare of the whole community. This finds expression especially in the control of the weather upon which the harvests depend. As the intermediary between the human and the natural orders, the supernatural potency embodied in the kingship flows through this appointed channel into the body politic establishing a state of harmony, equilibrium and beneficence in the integration of nature and society. It is on this basis that the institution exercises a sacerdotal function, and for this reason that the throne must always have a virile, healthy and alert occupant, since the king, symbolising the community and its transcendental and temporal aspects, is the unifying and dynamic centre.

### *Egypt*

It is against this background that the rise of monarchical civilization in the Ancient Middle East should be set. Thus, in the Nile valley, where so many characteristic features of the divine kingship among the Shilluk recur, the unification of Upper and Lower Egypt was accomplished by a ruler whose falcon-god, Horus, was a sky-god who became incarnate in the person of the upper Egyptian king. When



this god eventually was identified with Re, the Sun-god, under the influence of the Heliopolitan priesthood and its solar cult, the reigning Pharaoh was represented as having been begotten by his heavenly father (Re) whom, it was maintained, assumed the form of the living king for the purposes of the procreation of an heir to the throne. When the Osiris myth was incorporated into this Heliopolitan solar theology the reigning Pharaoh was equated with Horus, the posthumous son of Osiris conceived by Isis. Thus, he virtually combined in his complex personality divine transcendence and immanence.

Around this sacred monarchy and its priesthood a theocratic government developed in which every aspect of life was a function of the State centred in the divine throne as the pivot of society in a permanent changeless cosmic order of elemental vastness whose powers were unlimited. In theory the Pharaoh was the high-priest of every god. In all important ceremonies he alone was depicted in temple scenes as the officiant, but for practical purposes he delegated his functions to the professional priesthood who shared in some measure in his personality. The potency of the king remained unique because Re was his Ka, and when this transcendental self was extended to the priesthood it still belonged essentially to the sovereign from whom it was derived. He was the priest *par excellence* in whom alone all sacerdotal power in the last analysis resided.

Nevertheless, as the king represented the gods he embodied in his office, so the hierarchy impersonated the divinities in whose service they were employed in the temples as, for example, in the funerary ritual where they played the role of Horus and Osiris, or of Hathor and Isis. Their wealth and power were determined by the revenues and status of the temple to which they were attached. Thus, in the New Kingdom the high-priest of Amon-Re, and his hierarchy in the 21st. dynasty, were able to create a 'state within a state' at Thebes under their own omnipotent rule. But in theory the king remained the plenitude of priesthood, and such were the prerogatives of the throne that a weak ineffective youth in his teens was able to launch and maintain throughout his life a heretical monotheistic movement in the face of the strenuous opposition of the highly organized Theban priesthood.

### *Mesopotamia*

In Mesopotamia, on the other hand, the localization of the kingship

in the rulers of the city-states prevented absolute sovereignty being vested in a single divine embodiment of the pantheon as the dynamic centre of the nation and the cosmic order. Even when Hammurabi unified the State in the Empire and made Babylon the capital with its chief god Marduk as the head of the pantheon, it was only a temporary stability that was attained. Anu, Enlil, and Ea (Enki) with their respective priesthoods were only partially eclipsed, each continuing to rule over one of the three divisions of the universe, heaven, earth and the waters. Therefore, Marduk was not regarded as the Creator and Source of all the other gods like Re or Ptah in Egypt. Similarly, Mesopotamian kings never attained the divine status assigned to Pharaoh as god incarnate and the pivot of the social structure. They were not themselves divine though they were endowed with divinity by virtue of their office and its insignia in which it was inherent. As human agents on earth of the gods they were primarily priests, and their principal function was the exercise of their sacerdotal duties which left little or no time or opportunity for secular rule and administration beyond the interpretation of the will of the gods.

As Professor Frankfort has stressed, the deification of kings in Mesopotamia was closely associated with their sacred marriage with a goddess in the person of a priestess who chose a ruler to act as her bridegroom at the Annual Festival. As in Egypt the emphasis was on the Pharaohs as the living Horus and son of Re, so in Babylonia it was on the earthly instrument of the goddess and the priestess as the life-bestowing agent. It was she who was the active partner while her bridegroom, the king, was her obedient servant, whereas in the Nile valley the queen was visited by her royal husband in all his divine majesty and glory to beget a successor to the throne. The renewal of nature in Mesopotamia was dependent upon this sacred marriage of the king and queen in the guise of the liberated god (Tammuz) and the mother goddess (Ishtar).

Thus, Sumerian kings as the servants of the gods played the role of Tammuz-Dumuzi, incarnating the creative forces of spring through union with the goddess, Inanna-Ishtar, the source of all life. When Marduk replaced Tammuz as the central figure in the spring festival at Babylon the king assumed the function of the suffering god. In this capacity he was humiliated in the shrine of Marduk and re-instated in his office by the high-priest acting on behalf of the god. Such a rit-



ual degradation of a Pharaoh would have been unthinkable in Egypt, as would have been the Babylonian custom of providing substitutes for the king as a protective device. The Mesopotamian monarchy was essentially a social institution rather than the dynamic centre of the cosmic order. As such its functions were mainly divinatory and executive. While rulers interpreted the will and purposes of the gods, the priest-hoods were the teachers and learned section of the community conserving all knowledge human and divine. But neither the king, the priest-hoods, the government nor the nation had the same assured and secure position that obtained in the more stable environment in Egypt.

### *Israel*

This also applies to Israel where neither the monarchy nor the hierarchy had an absolute status and function. Originally the Hebrew priest-hoods were primarily interpreters of the divine oracle at local sanctuaries. When the desert tribes were welded together as a confederacy under the leadership of Moses in a covenant relationship with the jealous god of Israel, the priests acquired their status in the theocracy as the attendants and mouthpiece of Yahweh. The monarchy arising under pressure of Philistine and Ammonite invasion never occupied a position comparable to that of the divine kingship elsewhere in the Fertile Crescent. Saul and David were, it is true, 'the Lord's anointed', but neither they nor their successors were regarded as divine incarnations like the Pharaohs, or servants of the gods as in the case of the Mesopotamian rulers. Indeed, they were scarcely mediators between the nation and its god as Moses was represented to have been. When eventually a covenant was alleged to have been made between Yahweh and the house of David, the monarchy doubtless acquired a quasi-priestly status and function, but as the cultus developed at the larger sanctuaries the hierarchies had their own lines of descent and exclusive organizations. Consequently, the fall of the northern dynasty had little effect on the Bethelite priesthood, and after the Exile of Judah in the sixth century B. C. the high-priest combined the royal cultic prerogatives with his own sacerdotal functions and with the distinctions between the Zadokite priests and their servants the Levites. The covenant relationship between Israel and its god was then maintained by the sacrificial system until in A. D. 70 the social and religious structure underwent a profound change after the destruction



of the temple. Even then, however, the sacerdotal functions of the hierarchy and its cultus were abrogated rather than brought to an end. But it was never suggested that the monarchy eventually would be restored. The kingship in Judaism, therefore, had never been the focal point in the theocratic organization that it was in Egypt and in many primitive agricultural communities. Behind both the monarchy, the priesthood and the cultus lay the covenant, and as long as this could be maintained all would be well because the institutional channels were but means to this end.

In Israel king, priest and prophet had been inseparably bound together. From the time of Saul onwards kings offered sacrifice, wore the ephod and prophesied in their royal capacity as head of the priesthood, the anointed of Yahweh and his accredited messenger (*melek*). But the covenant with the House of David had a wider significance than the monarchy, and was independent of the earthly throne since behind it lay the covenant of Yahweh with the nation as a whole. The Hebrew king ruled by divine permission and the will of the people, just as the priesthood was secure only so long as it was faithful in the discharge of its duties. Therefore, both kingship and priesthood lacked stability, being only the instruments and agents of the covenant which was the real unifying force.

### *The Messiahship in Judaism and Christianity*

Eventually the Davidic kingship acquired a Messianic significance with its own line of descent from the enigmatic Melch'zedek, king of Salem and priest of the most high God. After the fall of the monarchy the title "Messiah" was applied to kings, priests and rulers like Cyrus, Zerubbabel and Simon Maccabaeus, who acted as prince, priest and governor, without being in the Davidic, Aaronic or Zadokite successions. It was their function to bring "salvation" (i.e. victory) to the nation, but, although it has long been a matter of debate among theologians, the weight of expert opinion has been against the view that the anointed of Yahweh was expected in post-exilic Judaism to fulfil his office through suffering and death. Dr Engnell, it is true, has affirmed that the Isaianic Servant was the Davidic Messiah. But, as the Septuagint shows, the hero of the Servant saga is Israel as a nation, and his sufferings appear to be those endured by Jehoiachin and the exiles in 597 and 586 B.C.

If the idea of a suffering Messiah had been familiar when the Gospel tradition was in process of formulation, the disciples of Jesus would not have been represented as being bewildered by the announcement of their Master that in this way he must fulfil his Messianic role. Neither the figure of the Davidic King nor that of the Son of Man could have been equated in their minds with the Suffering Servant. But once the significance of the Servant prophecies was realized in relation to the Messiahship of Jesus, it was the crucifixion and its sequel that made the most permanent impression upon the Early Church. Around this significant event the whole redemptive process was centred, and the functions first attributed to the Davidic King and then invested with apocalyptic glory in the supernatural Son of Man, became transfigured with suffering in the person of the defeated yet victorious Saviour of mankind.

If in the days of his flesh it was a very different conception of the Messiahship that was commonly held, nevertheless, in the current tradition the three figures, the King, the Son of Man and the Servant, not only had a common pattern of thought but also a common theme deeply laid in the kingship myth and ritual in the Ancient East. In Mesopotamia, as I have pointed out, the cult of the suffering god and of the mourning goddess was fundamental. As a combination of weakness and strength the defeated hero was a virile figure triumphing over death and the powers of evil. In the Christian tradition this theme was brought into relation with the Judaic conquering Christ under the apocalyptic symbolism of the lamb slain from the foundation of the world to ensure the final triumph of good over evil, and of life over death. The malign forces were personified in the dragon and his host, and, true to type, their destruction was celebrated by the sacred marriage of the victor (i.e. the lamb) as the prelude to the reign of universal peace, prosperity and righteousness.

Behind this imagery lay a complex mythology derived from Egyptian, Babylonian, Iranian and possibly Mandaean sources. But however much Christian Messiology may have been influenced by current and more remote apocalyptic ideas, the Frazerian interpretation of the divine kingship did not in fact exist anywhere in the Fertile Crescent, least of all in Palestine. It was unquestionably the historic Jesus who in the first instance produced the conviction of this conception of the Messiahship among his followers in terms of suffering, death and re-

surrection, not only by his teaching but supremely by his own Passion and life laid down in self-oblation and complete surrender to what he was convinced was the divine will and purpose of his vocation and mission in the world. Therefore, it was around the figure of Christ the King, who was also regarded as the eternal High Priest, that at the break-up of the Roman Empire the social structure and its moral values found a new unifying centre, with a priesthood and cultus having their antecedents deeply laid in the ancient civilization in which Christendom emerged, and in which the sacred kingship had for so long been a powerful stabilizing force in society.



# VOLKSRELIGIÖSE HERRSCHAFTSFORMEN

VON

GUSTAV MENSCHING

Bonn

Um den Sinn dieses kurzen religionssoziologischen Referates verständlich zu machen, müssen wir ausgehen von dem im Thema enthaltenen Begriff „Volksreligion“. Nach meiner Auffassung gibt es in der Welt der Religionen zwei Grundstrukturen: Volksreligion und Universalreligion. Diese Begriffe bezeichnen zunächst nur die Weite der Verbreitung einer Religion: die einen blieben beschränkt auf ein Volk, einen Stamm, die anderen verbreiteten sich über viele Völker der Welt sie wurden universal. Aber dieser äußere Sachverhalt beruht auf einer grundlegenden Strukturverschiedenheit, die in folgender Weise zu charakterisieren ist: während in der Volksreligion Träger und Subjekt der Religion eine vitale Gemeinschaft (Familie, Stamm, Volk, Staat) ist, hat die Universalreligion den zu sich selbst erwachten Einzelnen zum primären Subjekt. In der Volksreligion ist die Götterwelt auf dieses Volk bzw. diesen Stamm etc. bezogen und in ihrer Herrschaft beschränkt. In der Universalreligion sind die Gottheiten selbst universal geworden. Ihr Herrschaftsanspruch richtet sich auf die ganze Welt. Endlich — und darin liegt vielleicht der tiefstgreifende Unterschied — ist die Volksreligion bestimmt durch ein in der Volksreligionsgemeinschaft gegebenes, vorgefundenes Heil. Unter Heil verstehen wir die positive Beziehung der Menschen und der Menschengemeinschaft zur numinosen Überwelt. Diese Beziehung ist ein gegebener und unverlierbarer Zustand. In der Universalreligion dagegen findet sich der Einzelne in einem Zustand der Isolierung von jener heiligen Überwelt vor, in einem Zustand unheilvoller Existenz, die durch die in der Universalreligion angebotenen Werte in eine heilvolle Existenz verwandelt werden soll.

Diesen Grundstrukturen der Religion entsprechen typische Gemeinschaftsformen, die wir hier nicht im einzelnen charakterisieren können.

Für unsere Frage nach den volksreligiösen Herrschaftsformen ist nur wichtig festzustellen, daß die Volksreligionsgemeinschaft eine Geburtsgemeinschaft ist, in die der sekundäre Einzelne durch vitale Geburt hineingeboren wird, während die universalreligiösen Gemeinschaftsformen ihrer Idee nach „Wahlgemeinschaften“ sind, deren Mitgliedschaft eine persönliche Entscheidung des Einzelnen voraussetzt. Wenn man nun unter „Herrschaft“ den obrigkeitlichen Vollzug der Ordnungen aller Lebensbereiche der Glieder einer Volksgemeinschaft versteht, dann kann es legitime religiöse Herrschaftsformen zunächst nur in der Volksreligion als einer das Volk und seine vitalen Teilgemeinschaften umfassenden Religion geben. Wenn es nun aber doch fraglos auch im Bereich universaler Religion Institutionen gibt, die einen Herrschaftsanspruch totaler Art erheben, dann handelt es sich hier, religionssoziologisch gesehen, um zwar universale, aber strukturmässig der Volksreligionsgemeinschaft analoge Rückbildungen der spezifisch religiösen Gemeinschaft im Sinne einer universalen, alle Lebensbereiche d.h. nicht nur die religiösen Beziehungen des Einzelnen zur Gottheit umfassenden Organisation, deren Mitgliedschaft zwar der Idee nach die persönliche Wahlentscheidung der Einzelnen voraussetzt, praktisch aber weithin wieder auf Geburtsgemeinschaft und Tradition beruht. Hier tritt denn auch wieder ein Herrschaftsanspruch auf, den es bereits in der Volksreligionsgemeinschaft *mutatis* gegeben hat.

Der Grundstruktur der Volksreligion entsprechen die Herrschaftsformen, die in der Volksreligionsgemeinschaft auftreten. Herrschaft geht aus von bestimmten Führergestalten. Diese sind in der Volksreligionsgemeinschaft entsprechend dem Charakter dieser Gemeinschaft: Stammes- und Volksführer, und entsprechend der heilvollen Bezogenheit dieser Gemeinschaft auf eine numinose Überwelt sind diese Führergestalten von numinoser Bedeutsamkeit, es sind sakrale Führergestalten, Häuptlinge und Könige. Dieses volksreligiöse sakrale Führertum, von dem volksreligiöse Herrschaft ausgeht, läßt sich nun in verschiedene Typen gliedern, die wir kurz charakterisieren wollen. Wir unterscheiden drei Haupttypen solcher volksreligiösen Herrschaftsformen.

Zunächst das charismatische Frühkönigtum. In der Frühzeit wird die Fähigkeit zum Herrschen numinos apperzipiert und als substantielles Charisma vorgestellt. Ob man nun Häuptlinge oder Könige



als vom Himmel gekommen ansieht oder an ein geheimnisvolles Charisma des Häuptlings oder Königs glaubt. Um nur ein konkretes Beispiel für das, was hier gemeint ist, zu nennen, sei an die avestische Vorstellung vom Glücksglanz erinnert, vom dem Lommel sagt: „Der Glücksglanz ist der Ausdruck des Gottesgnadentums, der mystischen Auszeichnung des zum König Berufenen vor anderen Menschen“.<sup>1)</sup> Allenthalben aber begegnen wir dieser Vorstellung von einem gegebenen Charisma des Königs, wobei also das Charisma die primäre Voraussetzung zur Herrschaft ist. Nicht das Amt ist in dieser Herrschaftsform die das Charisma verleihende Instanz, sondern umgekehrt: zunächst ist das Charisma einer Person und daraufhin erhält der also Begnadete die Herrschaft. Das ist erkennbar daran, dass dem Herrscher dieses Charisma abhanden kommen kann, worauf ihm die Herrschaft entzogen wird. Wankendes Kriegsglück war z.B. bei den Germanen ein Zeichen dafür, daß den König sein Charisma verlassen hatte. Wir haben aus manchen Bereichen der Religionsgeschichte Zeugnisse dafür, daß man einem Schwinden des Charismas durch Tötung des Königs nach bestimmter Zeit zuvorzukommen suchte. Die schwedische Königs-sage<sup>2)</sup> berichtet, dass König Domalde von seinem Volk getötet wurde, weil unter seiner Herrschaft Mißernten eintraten, was auf ein Schwinden des Königscharismas zurückgeführt wurde.

Die Haltung der Menschen diesen charismatischen Königen gegenüber entspricht genau der auch sonst zu beobachtenden Einstellung numinoser Macht gegenüber: der König ist tabu und hat Taburegeln zu beachten. Das Volk von Loango sagt von seinem König: Je mächtiger er ist, desto mehr Tabus ist er verpflichtet zu halten<sup>3)</sup>. Auch die homerischen Könige und Fürsten hatten solche Tabugesetze zu halten. Dem entsprach natürlich die vielfach bezeugte Isolierung des Königs und die Art des Umgangs mit ihm. Bei manchen Naturvölkern darf von dem Kopf eines Häuptlings nicht einmal gesprochen werden<sup>4)</sup>. Der charismatische König ist daher das Kraftzentrum innerhalb seiner volksreligiösen Gemeinschaft.<sup>5)</sup>

Wie nun am Anfang sowohl die Macht insofern universal ist als sie

<sup>1)</sup> H. LOMMEL, *Die Yästs des Avesta*. 1924. S. 171.

<sup>2)</sup> NILSSON, *Primitive Religion*. 1911. S. 56.

<sup>3)</sup> FRAZER, *The Golden Bough*. 1917 ff. III. 8 ff.

<sup>4)</sup> *Religionsgesch. Lesebuch* (A. BERTHOLET) X, S. 38.

<sup>5)</sup> ANKERMANN, in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925, I, S. 152.



alle Wirkensmöglichkeit undifferenziert enthält und wie andererseits die Volksreligionsgemeinschaft mit allen ihren Lebensfunktionen sakraler Herrschaftsbestimmung unterworfen ist, so hat auch der sakrale und charismatische König alle Funktionen in seiner Hand. Er ist Magier und Zauberer, Priester, Richter und Heerführer. In späterer Zeit spaltet sich diese Ureinheit der königlichen Funktionen, indem Magier und Zauberer neben den König treten. Auch das Priestertum erhält einen selbständigen Träger und die richterlichen Funktionen übernimmt der selbständige Richter. Nur Regierung und Heerführung bleiben in der Hand des Königs. Dieser Prozeß vollzieht sich im Zuge einer Säkularisierung der ursprünglich sakralen Gemeinschaftsformen und ihrer Lebensgebiete.<sup>6)</sup>

Vom charismatischen Königtum wollen wir ein gottgeordnetes Königtum unterscheiden. Zwischen beiden Formen gibt es selbstverständlich Überschneidungen und fließende Grenzen. Es kommt uns nur auf eine klare Unterscheidung in der Geschichte gegebener Typen an. Der Unterschied liegt hier darin, daß das Herrscheramt die numinosen Qualitäten verleiht. Das Amt, in das der König durch göttliche Berufung eingesetzt wird, ist hier also früher als das Charisma. Der König ist nur das Organ, dessen sich die an das Amt gebundene Macht bedient. So gibt z.B. in Melanesien<sup>7)</sup> der Häuptling seinem Nachfolger das mana, das im Wechsel der Träger konstant bleibt. Das Amt ist von ewiger Dauer, die Träger wechseln. Das Amt z.B. des Pharaos verleiht die Fähigkeit, dass "der Pharaos die Sonne aufgehen läßt, das Wasser trinkbar macht, das Korn mehrt, den Regen erscheinen läßt, die Wohlfahrt bringt, die Nahrung ins Land bringt, das Vieh zahlreich macht wie der Sand am Meer, Freude bringt und Fische um sein Land sein läßt".<sup>8)</sup> Und Assurbanipal sagt von sich: „Seitdem die Götter mich auf den Thron setzten, ließ Ramman seinen Regen los, öffnete Ea seine Wasserhöhlen, war das Getreide 5 Ellen hoch . . .“<sup>9)</sup>

Die Einsetzung eines solchen Königs ist ein sakraler Akt, bei dem die Zustimmung der Gottheit berücksichtigt wird. So war es z.B. bei der Salbung des israelitischen Königs Saul (1. Sam. 9,15 ff) durch Samuel, der von Jahve auf Saul hingewiesen wird: „Siehe, das ist der

<sup>6)</sup> Vgl. G. MENSCHING, *Soziologie der Religion*. 1947. S. 53 ff.

<sup>7)</sup> R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*. 1891. S. 56.

<sup>8)</sup> BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*. 1888. S. 17.

<sup>9)</sup> A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 1913. S. 173.

Mann, von dem ich dir sagte, der soll über mein Volk herrschen". Und bei der Salbung spricht Samuel die Worte: „Hiermit salbt dich Jahve zum Fürsten über sein Volk". Im alten Rom fand die Inauguration des Königs grundsätzlich in ähnlicher Weise statt: der Augur erbat vom Himmel innerhalb bestimmter Grenzen ein Zeichen, daß es erlaubt sei, einen bestimmten Mann z.B. Numa Pompilius zum König zu machen <sup>10)</sup>. Besonders in China wurde das Königtum und alles Tun des Königs als göttliches Mandat aufgefaßt.

Ein solcher König ist nun natürlich auch Hüter des Rechts, wie er selbst praktisches Vorbild auf dem Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit ist. Im indischen Epos Mahabharata heißt es z.B. „Auf das Dharma (die Rechtsordnung numinoser Herkunft) gestützt erkämpfen die Könige die Erde. Der Fürst herrscht durch das Recht. Wer ohne Recht vorgeht, wird verlassen."<sup>11)</sup> An die Stelle charismatischen Königtums tritt hier somit der auf das Recht sich stützende und selbst tugendhafte König. Während im Bereich des rein charismatischen Königtums das Schwinden des Charisma, jener impersonalen numinosen Machtqualität, Absetzung des Königs zur Folge hatte, sehen wir etwa im alten China, dass der Verlust der Tugend den Verlust des Thrones bewirkt: Im Schu-king z.B. lesen wir: „Der König von Hsia hatte seine Tugend ausgelöscht und Gewalt geübt". Darum war er entthront worden. Und an anderer Stelle heißt es: „Der vorige König beobachtete den erlauchten Befehl des Himmels, indem er den oberen und unteren Geistern des Himmels und der Erde, sowie den Altären der Schutzgeister des Erdbodens und der Saaten und dem Ahnentempel diente . . . Der Himmel nahm seine Tugend wahr und übertrug ihm das große Mandat, auf daß er den zehntausend Gegen den Ruhe und Sicherheit bringe."<sup>12)</sup>

Ein solcher gottgesetzter König wird nicht selten als Sohn der Gottheit, die ihn einsetzte, angesehen. Die uralte Idee des Gott-Königtums begegnet uns häufig in der Form, daß die Könige mit Gottheiten gleichgesetzt werden, als deren Inkarnationen sie gelten. Vorderorientalische Könige wurden vielfach als Inkarnationen der Götter Shamasch, Bel, Horus etc. angesehen<sup>13)</sup>. Der japanische Tenno wird bekanntlich

<sup>10)</sup> LIVIUS I, 18. 6 ff.

<sup>11)</sup> MAHABHARATA 12, 92, 6 ff.

<sup>12)</sup> SCHU-KING IV, 5 I, 1-2. *Religionsgesch. Leseb.* II S. 21.

<sup>13)</sup> BAETHGEN, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* 1888. S. 33 ff.



als Sohn der Sonnengöttin Amaterasu betrachtet, auch im alten China hieß der Kaiser der „Himmelssohn“.<sup>14)</sup> Hammurabi hieß „Sonnengott von Babel“<sup>15)</sup> und in den Amarna-Briefen wird der König verherrlicht als die Sonne, die aufgeht über die Länder Tag für Tag. Diese altorientalische Königsmythologie drang über den Hellenismus nach Rom, wo sie übernommen wurde. Der Kaiser galt als invictus und aeternus wie Mithra, der als sol invictus gefeiert wurde.<sup>16)</sup>

Diese Idee des gottgesetzten Königtums vermag sich nun auszuweiten zu einer Universalität, nicht des religiösen Anliegens, was erst in der eigentlichen Universalreligion geschieht, aber zur Universalität der Herrschaft. Bekanntlich wird im babylonischen Epos Enuma elish Marduk, dem Gott von Babel, die Königsherrschaft über das All versprochen und gegeben. Der Begriff auch des irdischen Weltherrschers wird hier erstmals geprägt. Marduk wird mit dem Himmelsmantel bekleidet, den die leuchtenden Sterne zieren. Wie Marduk als Weltherrscher vorgestellt wird, so gilt auch der irdische König als Weltherrscher<sup>17)</sup>. In assyrischen Inschriften heißt es z.B. von dem König „Du bist das Ebenbild Marduks“, „Herr der Welt“<sup>18)</sup>. Hammurabi beansprucht wie Marduk „die Herrschaft über die Gesamtheit des Alls“ und Sargon nennt sich „König der vier Weltgegenden“.<sup>19)</sup> Wie Marduk tragen die Könige die Hörnerkrone und das Himmelskleid. Aus dem Orient drang diese Vorstellung des Weltimperiums und des Abbildes der Gottheit ins Abendland. Alexander der Große ließ sich bekanntlich vom Amonorakel zum Gott erklären. Man wird hier einen Unterschied zu der altorientalischen Idee machen müssen: während im Orient die Sakralität und Vergöttlichung des Amtes die Vergöttlichung seiner Träger begründete, sind es im Abendlande die Taten des Königs die seine Vergöttlichung bewirken. Die zu hellenistischer Zeit auftretenden starken Persönlichkeiten erscheinen als Soteres, wozu die Wurzeln z.T. im antiken Heroenkultus lagen. Aus dem Hellenismus dringt die Idee des Gottkönigtums nach Rom, wo der römische Kaiser

<sup>14)</sup> W. GUNDELT, *Japanische Religionsgeschichte*. 1935. S. 54.

<sup>15)</sup> A. JEREMIAS, *a.a.O.*, S. 174 ff.

<sup>16)</sup> E. KORNEMANN, *Über den hellenistischen und römischen Herrscherkult. Beiträge zur alten Geschichte* I. S. 51 ff.

<sup>17)</sup> M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. 1905/12 II, S. 113.

<sup>18)</sup> JEREMIAS, *a.a.O.*, S. 173.

<sup>19)</sup> E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, 1910 ff. I, S. 161 ff.



mit Jupiter identifiziert wird. Caesar wird bei Dio Cassius<sup>20)</sup> Jupiter Julius genannt und Horaz erzählt (ep. 1, 3, 17) Augustus habe sich darstellen lassen „habitu ac statu Apollinis“.

Wir befinden uns immer noch auf dem Boden der Volksreligion, obwohl das Anliegen dieser gottgesetzten Herrscher sich universalisiert hat. Das ersieht man daraus, daß der Inhalt dieser universalen Herrschaft und die Erwartung, die man an diese Herrscher knüpft, sich nicht auf persönlichen religiösen Heilsgewinn richtet, sondern auf allgemeines Wohlergehen innerhalb der vitalen Ordnungen. Der König wird zum Bringer einer allgemeinen Heilszeit. Die Erwartung eines Messias Königs ist keine spezifisch jüdische Vorstellung. Wir finden sie ebenso bei Persern und Ägyptern. Das Heil, das man sonst von jedem König erwartete, wird nun von einem Idealkönig der Zukunft erwartet. Die Ägypter z.B. erzählen: Ein König wird (von Süden) kommen (mit Namen Ameni). Er wird geboren werden von einem Weibe aus Nubien . . . Er wird die oberägyptische Krone ergreifen und die unterägyptische Krone sich aufsetzen . . . Die Asiaten werden fallen vor seinem Messer, die Libyer werden fallen vor seiner Flamme . . . die Wahrheit wird wieder an ihre Stätte kommen . . . Man wird die Elenden heil machen.“<sup>21)</sup> Die Erwartung ist, wie man sieht, deutlich national gebunden, wie in einer echten Volksreligion. Ähnliche Erwartungen knüpfte, um noch ein Beispiel zu nennen, Israel an den von ihm erwarteten Messias. Im 72. Psalm heißt es ganz analog: „Er wird den Elenden immer im Volk Recht schaffen, er wird dem Armen helfen und den Gewalttätigen zermalmen . . . Er wird sich herabsenken auf die frisch gemähte Aue, wie Regenschauer, die das Land befeuchten. In seinen Tagen wird Gerechtigkeit blühen und die Fülle des Friedens herrschen bis kein Mond mehr ist. Er wird herrschen von Meer zu Meer und vom Euphratstrom bis zu den Enden der Erde . . . Alle Könige werden sich vor ihm niederwerfen, alle Völker werden ihm dienen.“ Auch hier sind es volksreligiöse Werte, die die Herrschaft des Messias bringen wird: Friede, Wohlstand, Überfluß in der Natur, Gerechtigkeit innerhalb des Volkes. Wir brauchen hier die fernere Ausgestaltung dieser Heilandideen in Orient und Okzident nicht wei-

<sup>20)</sup> DIO CASS. 44, 6, 4.

<sup>21)</sup> GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 1. Band. 1909. S. 204-206.

ter zu belegen. Es kommt uns ja nur auf die Fixierung dieses Typus volksreligiöser Herrschaftsformen an.

Einen dritten Typus wollen wir von den beiden ersten noch unterscheiden, die Theokratie. Wie wir schon sagten, können sich in der geschichtlichen Wirklichkeit diese Typen mischen, sodaß der gottgesetzte König theokratische Züge erhält, wie es in Israel zweifellos der Fall war. Doch sehen wir davon ab und kennzeichnen kurz diesen dritten Herrschaftstypus der Volksreligionsgemeinschaft. Eine Theokratie, unter der wir die verfassungsmäßig festgelegte geistliche Herrschaft zur Vertretung der Herrschaft der Gottheit verstehen, liegt also nicht vor, wenn der König selbst priesterliche Funktionen ausübt, wie es im frühen Königtum allenthalben der Fall ist. Die Priesterkönige üben keine Theokratie aus, sondern die Königspriester. So setzt also die Theokratie die Verselbständigung des Priestertums voraus. In der Theokratie siegte das Priestertum über das Königtum. Die echte Theokratie liegt vor, wenn die wirkliche Herrschaft in der Hand eines organisierten Priestertums liegt. Das Urbild einer theokratischen Volksverfassung lag in Israel vor. Schon Mose, der nach der ältesten Tradition ein Levit war, übte eine Theokratie aus. Es gehört zum Wesen der Theokratie, wie der Name sagt, nicht, daß Priester herrschen, sondern daß sie ihre Herrschaft als Gottesherrschaft ausüben. Man könnte einwenden, daß das ja auch die anderen Herrschertypen taten. Das würde indessen den klaren Begriff der Theokratie verwischen. Um die Besonderheit der Sache zu kennzeichnen, muß festgestellt werden, daß hier im Unterschied vom charismatischen und gottgeordneten Königtum ein besonderes priesterliches Verhältnis der priesterlichen Regenten zur Gottheit vorliegen muß, wie es bei Mose der Fall war, zu dem sein Schwiegervater Jethro sagte: „Vertritt du die Leute Jahwe gegenüber und bringe du ihre Rechtsbegehren vor Gott. Unterweise sie in den Satzungen und Weisungen und tue ihnen kund, wie sie sich zu benehmen haben“.<sup>1)</sup> Die Urteile, die Mose in Rechtsurteilen fällt, werden als Urteil Jahves selbst angesehen. Hesekiel 44 wird ein regelrechter theokratischer Priesterstaat gezeichnet. Wir befinden uns hier auf dem Boden einer organisierten sakralen Volksgemeinschaft mit totalem Herrschaftsanspruch, der sich auf alle Lebensbezirke bezieht, auf daß aus dem weltlichen Volk ein heiliges Volk Jahves werde.

<sup>22)</sup> Exod. 33, 11.



Wir kommen zum Ausgang unserer Betrachtung zurück und begründen noch kurz, wieso wir eingangs behaupten konnten, daß in der organisierten Universalreligion eine der Volksreligionsgemeinschaft analoge Herrschaftsform wieder entstehen kann. Die Universalreligion fußt nicht auf den vitalen Gemeinschaften, wie die Volksreligion, sondern auf den persönlichen Beziehungen des Einzelnen zur Gottheit, die er neu gewonnen hat. Es bilden sich Wahlgemeinschaften, aber aus ihnen oder neben ihnen entstehen kirchenartige Organisationen, in denen es wieder Volk gibt, Kirchenvolk, das der Lenkung bedarf. Kirchenorganisationen werden vielfach zu Herrschaftsformen, getragen von einem organisierten Priestertum, einer Hierarchie mit monarchischer Spitze. Und damit befinden wir uns, auf universalreligiöser Ebene zwar, wiederum innerhalb einer Art volksreligiöser Herrschaftsform. Da hier nun aber inzwischen ein säkularer Staat sich bildete, den es in der Volksreligion nicht gab, mit seinem Herrschaftsanspruch, so entsteht eine neue Problematik, die wir nicht weiter zu verfolgen haben, die des Verhältnisses von Staat und Kirche, das dann eine Spannung und einen Gegensatz einschließen kann, wenn beide Größen als Herrschaftsformen auf die gleichen Bezirke menschlichen Gemeinschaftslebens ihren Herrschaftsanspruch beziehen. Dann kommt es zum Konflikt zwischen Staat und Kirche, den es in der Volksreligionsgemeinschaft nicht gibt und geben kann, da alle Herrschaft sakrale Herrschaft ist, die von keiner säkularen Macht angefochten wird.

Am Beispiel des Christentums läßt sich dieser religionssoziologische Prozess besonders gut deutlich machen.

Nachdem das Christentum im Abendland gesiegt hatte und Konstantin christlicher Kaiser und das Christentum zur bevorzugten Staatsreligion geworden war, zeigten sich 2 Phaenomene:

- 1) Der Fortbestand des antiken sakralen Königtums in dem christlichen Staat, d.h. die Übertragung der Qualitäten und Prädikate des antiken Herrscherkultus auf den christlichen Kaiser. Er ist „vicarius Christi“.
- 2) Ein allmählicher Abbau des antiken Herrscherkultus auf christlichem Boden, parallel gehend mit dem Aufbau der kirchlichen Hierarchie bis hin zur Errichtung einer vollkommenen Theokratie des Papstes, der nun statt vicarius Petri, vicarius Christi wird, was der Kaiser einst gewesen war.

Wir deuten diese Phaenomene religionssoziologisch folgendermaßen:



1) Das sakrale Königtum christlicher Prägung am Anfang der christlichen Ära ist die einfache Fortführung der volksreligiösen Herrschaftsform seitens christlich gewordener Herrscher, die aber wie auch ihre Untertanen, Herrschaft nur in den überlieferten Formen sakralen Königtums vorstellen und vollziehen konnten. Das Christentum trat an die Stelle der antiken Staatsreligion.

2) Allmählich erst setzt sich vom Religiösen her der Abbau des nichtchristlichen Herrscherkultus durch im Zuge der Säkularisierung staatlicher Herrschaft und als Konsequenz aus christlichen Ideen.

3) Die Institutionalisierung der Religion in der Kirche baut eine neue Art von Volksreligionsgemeinschaft wieder auf und damit auch das sakrale Priesterkönigtum.

# THE SACRAL CHIEF AMONG THE AMERICAN INDIANS

BY

PAUL RADIN

Lugano

## I

My object in the present paper<sup>1</sup>) is to present the evidence for the existence, in aboriginal America, of sacral chieftainship. Under the term chieftainship I include kingship as well. As we shall see, it is at times difficult to say where chieftainship ends and kingship begins. Historians of comparative religion have paid some attention to this subject in connection with the Incas of Peru and the Aztecs of Mexico, but no serious attempt has, to my knowledge, ever been made to describe it in any detail. Nor has any attempt ever been made to determine the extent to which Inca and Aztec sacral kingship or, to be more accurate, sacral kingship as known in ancient Peru and Mexico, spread to other parts of the two Americas. The reasons for this neglect are not simply lack of interest, although this has played an important part, but the opinion among investigators that our sources were inadequate and often contradictory and that demonstrable historical sequences were well-nigh impossible to establish. Their scepticism can well be understood. Yet I do not believe that the task of obtaining a fairly clear-out picture of the nature of sacral chieftainship and kingship is quite hopeless. At any rate it is imperative to assemble the data and assess them for what they are worth.

Before, however, I proceed to my proper task I would like to make a few general remarks on the concept of sacral kingship itself. The majority of studies on this subject hitherto undertaken refer almost ex-

---

<sup>1</sup>) For the subject in general see the excellent article by R. H. LOWIE, *Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines*, *Jour. Roy. Anthropol. Inst. Gr. Britain and Ireland*, 78, 1948 (1951) pp. 11-24. Lowie gives a detailed bibliography.

of the Rio Grande, the Natchez and Southern Sioux, for example, they probably are not older than 900—1100 A.D. True monarchies we meet only in Bolivia-Peru and Mexico. There is excellent evidence for believing, however, that well-developed monarchies existed both in Mexico and Peru many centuries before the arrival of the Aztecs and the Incas.

In all the non-agricultural areas of aboriginal America, particularly in North America, chieftainship was very poorly developed. It was not hereditary and little prestige was attached to it. The situation was quite different where moieties, or the dual organization as it is frequently called, existed. In a typical tribe of this kind, say the Siouanspeaking Winnebago of central-eastern Wisconsin, tribal chieftainship was inherited in a definite family within a specific clan belonging to the upper of the two divisions of the tribe. The powers of the chief were primarily concerned with peace, with the maintenance of harmony in general. The chief could never go on the warpath and this in a tribe where prestige was mainly obtained through success in war! He exercised no disciplinary functions. This was reserved for the chief of the lower of the two tribal divisions. In addition to these two hereditary chiefs there was always to be found, in the tribes we are here discussing, a third type of official, the war-chief, whose power on the warpath was very great and whose prestige, depending on his personality and upon special circumstances, could be tremendous. Otherwise his power was small.

It is quite important to remember this tripartite division of authority. It represents a fairly old type of political structure. I regard it as having basically been diffused from the great Mexican and Andean civilizations, in no case earlier than 900 A.D.

To characterize properly the main traits of the religion of these two continents, we must try to separate the religious beliefs and practices of the non-agricultural, from those of the agricultural tribes. This it is not always easy to do. In the main we can say that the religion of the former was essentially a simple nature-worship, with no idols, where the spirits and deities were never sharply delineated, where no complexly organized rituals existed and no organized priesthood. In the religions introduced by the Mexicans and Andeans, however, monotheism was clearly present.

With regard to the religion of the American aborigines in general, there are several outstanding facts to keep in mind: First, that individ-



uals were never regarded as divine even temporarily; secondly, that deities might take on human shape — this is in fact very common — but that human beings did not become deities; and thirdly, that tremendous importance was attached to individual religious experiences and the role played by guardian-spirits.

I hope that this necessarily brief sketch will prepare my audience for a better understanding of the peculiarities of sacred chieftainship and kingship as found in the area I am discussing. For reasons that I hope will become apparent afterwards I shall begin with a description of Aztec kingship.

### III

The descriptions of Aztec political institutions given by the Spanish conquerors and chroniclers have, since the famous essays of A. F. Bandelier,<sup>5)</sup> been somewhat discredited, especially by American ethnologists.<sup>6)</sup> Yet, obviously, although men like Cortez and Diaz del Castillo exaggerated, tended to describe what they saw in terms of Spanish models and to equate the Aztec monarch with their own king, there is little justification for doubting the essential accuracy of the records they have left us. What they say has been amply corroborated by native sources.

From these records it is quite evident that at the head of the Aztec government stood an individual with many of the powers of a monarch and who was regarded by the nation as a whole with marked awe and veneration. He was supposed to be an earnest and sober person, wise, affable, circumspect and a fluent speaker. To these virtues of peace he was supposed to add undaunted courage. His dress was distinctive. In the city of Mexico itself he wore his hair bound up behind the occiput and from his bare head towered a bush of green feathers. On the field of battle, however, he wore a long braid of featherwork which hung down from his head to his waist or girdle.

What he stood for can best be shown by quoting a passage from a

<sup>5)</sup> Cf. particularly, *On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans*, "Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology," Boston, 1880, Vol. II.

<sup>6)</sup> Cf. for instance the account of Aztec government and institutions in the excellent book of G. C. VAILLANT, *The Aztecs of Mexico*, Penguin Books, London, 1950.

Mississippi, partly by land, partly by sea. It was, of course, not the first time that cultural influences from Mexico had made themselves felt in the United States but it was possibly the first time that they had spread along the Gulf of Mexico, certainly in any intensive fashion. It is to one of the tribes in this region, the Natchez, who were affected by these influences, that we must now turn.

Among the Natchez we find a strange political system: an exogamic dual organization, a caste system and a sacral head-chief. There were two castes, the nobles, called Suns, and the commoners, called Stinkards. The latter spoke a language distinct from the former. The Suns were divided into three groups, Suns, Nobles and Honored Men. Although the Stinkards were despised by the Suns and were submissive to them in every respect, the Suns and the Stinkards were obliged to intermarry. Only the children of the female Suns, however, remained Suns, descent being reckoned in the female line.

The most reasonable explanation for the existence of these two sharply contrasting types of political structure is to assume two streams of influence, both from Mexico, but separated in time, the first bringing agriculture and the dual organization, the second the caste system and the sacred chief.

The chief of the Natchez was called the Great Sun. The emblem indicative of his position was a feather-crown. It was composed of a cap and a diadem surrounded by large feathers and was strangely reminiscent of the one worn by the Aztec king. At the great ceremony given in honor of maize, the Great Sun was carried from the village to the consecrated open space where the rites were to be performed in a litter placed on the shoulders of the most prominent Suns. Everywhere, so our main authority, Du Pratz,<sup>8a)</sup> tells us, he was greeted with cries of joy from the assembled people. The same respect and reverence was accorded him when the great war-ritual was given. This ritual is supposed to commemorate an actual event in Natchez history, the seizure of the Great Sun by an enemy, and his recapture.<sup>9)</sup> In the pantomime that takes place here the Great Sun can hardly be said to play the role of a warrior. He simply defends himself. He is successful only because

---

<sup>8a)</sup> LE PAGE DU PRATZ, *Histoire de la Louisiane*, Paris, 1758. Quoted from J. R. SWANTON, *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley* (*Bull.* 43, *Bur. Amer. Ethn.*), Washington, 1911, pp. 113 ff.

<sup>9)</sup> SWANTON, *op. cit.*, pp. 111 ff.



he is helped by others, by those whose function it is to wage war. It is significant that the Great Sun does not have to strike an individual in order to kill him. All that is necessary is for him to raise his club.

Now we know from Du Pratz that the Great Sun possessed very little power. Why then this reverence for him? My suggestion is that he is a composite figure. On the one hand he is the greatly transformed peace-chief I have already mentioned as so characteristic of large portions of aboriginal America, to be contrasted with the great war chiefs; on the other hand he is to be regarded as an attenuated form of an older sacral king. There is some evidence that he is supposed to have had a divine pedigree. Certainly he possessed special functions connected with the worship of the sun and of fire. Yet he was in no sense the great priest. Fundamentally he was the conservator of peace, the symbol of tribal unity and harmony.

As we proceed northward and eastward along the Mississippi we find ourselves among tribes where the dual organization and some form of sacral chieftainship was almost universal. For our purposes it will suffice to deal with only one of these tribes, the Creeks,<sup>10</sup> for whom we have excellent material.

The Creeks were divided into small units each with a distinct individuality, generally called *towns* in English. These towns in turn were divided into *white towns* governed by a chief whose prime occupation was the preservation and establishment of peace, and *red towns* where the preoccupation of the chief was with warfare. From one of the chiefs of the white towns the chief of the tribe was selected. In the early sources we are told that a special resting-place was reserved for him when the great town ceremonies were given. He superintended all public and domestic concerns, received all public characters. He was not only the head of the tribal council and the spokesman of the tribe, but he was treated with special respect and was paid special honors. As among the Natchez, on all state occasions, he was carried about in a litter borne on the shoulders of his principal men. How important and, at the same time, how onerous were his duties, can be inferred from the fact that individuals in the direct line of succession often showed considerable hesitancy about accepting the chieftainship. Not only

<sup>10</sup>) This is all summarized by J. R. SWANTON in *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy and Aboriginal Culture of the Southeast*, in *Bur. Amer. Ethn.*, Vol. 42, Washington, 1928, pp. 23-472 and 473-673, respectively.



„When you have reduced these people to our service,” so run the instructions of the Sun, „you shall maintain them in habits of reason and justice by the practice of piety, clemency and meekness, assuming in all things the office of a pious father toward his beloved and tender children. For thus you will form a likeness and a reflection of me. I do good to the whole world, giving light that men may see and do their business, making them warm when they are cold, cherishing their pastures and crops, brightening their fruits and increasing their flocks, watering their land with dew and bringing fine weather and proper seasons. I take care to go around the earth each day so that I may see what is necessary in the world and act as sustainer and benefactor. I desire that you shall imitate this example for I have sent you, my children, to the earth solely for the instruction and the benefit of those men who live like beasts. And from this time I constitute and name you as kings and lords over all the tribes, so that you may instruct them in rational works and government.”<sup>12)</sup>

The Inca monarch was placed at an immeasurable distance above his subjects. He was obliged to marry his sister, no other mate being possible for him. The only direct contact he had with his subjects was when seated in a gorgeously decorated litter, he made his prescribed state progresses through the empire. And even then he could be seen only when he chose. On these progresses, the Spanish chroniclers tell us, he was everywhere greeted with exclamations of joy: „Very great and powerful lord, Son of the Sun, thou only art Lord. All the world in truth hears thee!” So complete was his power that even the highest nobles were entirely dependent upon him and his whims.

Such is the picture the Spanish chroniclers have given us. There is no reason for questioning its essential accuracy. There is one question, however, that we must immediately ask, namely, for what period in Inca history does all this hold true? The sources give us a clear answer: it represents a very late development and was not more than one hundred and fifty years old when the Spaniards arrived. As in the case of the Aztecs the Inca political structure developed very rapidly from a reasonably simple type into a monarchy due to two outstanding facts: first, the circumstances connected with their military conquests, and secondly, the influence upon them of some of the political systems of

<sup>12)</sup> Quoted from GARCILASO DE LA VEGA, *Historia General del Peru*, Madrid, 1722. Cf. also RADIN, *The Story of the American Indian*, New York, 1926, p. 127.

the peoples they had conquered, for instance, the Chimú and the Aymara, to mention only a few.<sup>13)</sup>

For the history of the religious powers the Inca monarch as we know him possessed, we have some interesting data. Even under the rule of the sixth Inca monarch the powers of the head of the priests were still very great, some sources claiming that the Inca monarch himself was under his jurisdiction. Evidently a long struggle for control took place between the two which ended with the fairly complete victory of the Inca ruler. Yet even at the time of the Spanish conquest the power of the so-called Pontifex Maximus was still considerable not only symbolically but practically as well. For example, he had the right to appoint bards who celebrated not only the deeds of the Inca but his own as well.<sup>14)</sup>

However, it is not only the monarchical features of the Inca state that should be pointed out here. Equally important is the existence of what can be interpreted as transformations of the dual organization. Here among the Incas this oldest of political units associated with agriculture has maintained itself better than among the Aztecs. One has the feeling that it had been but recently transformed. Some of the strictly socialistic features found among the Incas would of course be readily explained if we were here dealing with the retention of characteristics that had once belonged to the dual organization.

But if the Incas once possessed the dual organization it might be well to look for some indication of the existence of a tribal peace-chief and war-chief there too. The evidence is none too good. We do know that war-leaders had great powers and special names. The most that can be said on this point is that the neighboring Aymara possessed such dual chiefs associated with peace and war.<sup>15)</sup>

To the north and south of Bolivia-Peru and to some extent to the east across the Andes, irradiations of the great Andean civilizations must have taken place repeatedly. No sacral chief of the type found among the Natchez existed, however, east of the Andes. What is to be found among certain tribes of this vast area, however, was the dual

<sup>13)</sup> J. H. ROWE, *op. cit.*, p. 256.

<sup>14)</sup> P. KIRCHHOFF, *The Social and Political Organization of the Andean Peoples*, in *Bull.* 143, Vol. 2, *Bur. Amer. Ethn.*, Washington, 1949, p. 309.

<sup>15)</sup> H. TSCHOPIK, *The Aymara*, in *Bull.* 142 *Bur. Amer. Ethn.*, Vol. II, Washington, 1946, p. 538.



more fairylike has even taken place. Even if we allow for imaginations fired by stories of El Dorado, the spectacle this installation presented must have had many of the qualities of a romantic wish-fulfilment. The whole population participated in it. All repaired to the sacred lake of Guatabita dressed in their finest apparel. Everywhere shone ornaments of gold and gorgeous feathers. On the banks of the sacred lake innumerable sacrificial fires were kindled and the air was laden with a thick and seductive incense. The new ruler approached. Naked, his body was anointed with adhesive earth and then covered with powdered gold dust. But this was only the beginning. A fascinating journey still lay before him. With four minor chiefs he embarked upon a raft ornamented with gold. A mound of gold and emeralds was piled at his feet. Then amidst the acclaim of the assembled people and to the sound of whistles, the raft slowly floated toward the middle of the lake. As soon as it arrived there, the new sovereign plunged into its waters and washed off the gold dust. Subsequently the gold and the emeralds that had been piled on the raft were thrown into the sacred waters . . .

There seems hardly any need for me to recapitulate what I have just said. The examples speak for themselves. Possibly some of my suppositions do not. However, in conclusion, I would like to stress one point in particular, namely, the difference in the apparent evolution of sacral kingship in Egypt-Mesopotamia and in aboriginal America. In the former the idea of the god-man seems to have been present from the very beginning and the civil and military powers were secondary accretions; in the latter the idea of the god-man was hardly present at all. From the very beginning the conquests of the pharaohs and the Babylonian kings were given religious sanctions. That never occurred in the Americas. It might be well for students of comparative religion to remember these contrasts when they construct their developmental sequences or attach too great a significance to the development of sacral kingship in one particular area.



# LA PLACE DU ROI DIVIN DANS LES CERCLES CULTURELS D'AFRIQUE NOIRE

PAR

V. VAN BULCK

Roma

COMMENT SE PRÉSENTE LE PROBLÈME

ORIGINE DE LA ROYAUTE EN AFRIQUE NOIRE

- I. *Origine égyptienne*
- II. *Origine hamitique*
- III. *Origine érythréenne*
- IV. *Origine paléo-nigritique*

EXPANSION DE LA ROYAUTE SACRALE EN AFRIQUE NOIRE

- a. C. G. SELIGMAN (1934)
- b. LEO FROBENIUS (1921-38)
- c. HERMANN BAUMANN (1940)
- d. TOR IRSTAM (1944)
- e. STURE LAGERCRANTZ (1944-50)
- f. A. J. ARKELL (1952)

CONCLUSION

COMMENT SE PRÉSENTE LE PROBLÈME

Le premier emploi du terme „Divine King” qui nous intéresse ici est celui de J. G. Frazer en 1890 dans *The Golden Bough*. Il présente le Mikado du Japon comme Roi divin type et croit pouvoir résumer en trois propositions l'influence du Roi divin:

- 1° The King has power over Nature, which may be exercised either voluntarily or involuntarily;
- 2° He is considered the Dynamical centre of the Universe;
- 3° Hence the well-being of the Universe depends upon his actions and the course of his life; both must therefore be carefully regulated (24,4).

En 1912 dans la troisième édition de *The Golden Bough* il y consacre le troisième volume: *The Dying God* (5). Ici il insiste plutôt sur le rôle de la mise à mort du Roi divin: par cette mort rituelle on espère prévenir que sa faiblesse ou que sa décrépitude n'influencent en mal sur le Cosmos. Tantôt on l'envisage comme une mesure préventive: on y recourt avant même que la maladie ou une faiblesse quelconque ait commencé à se manifester (mort violente). Tantôt on attend les premiers signes de défaillance. Parfois le régicide a lieu à un terme fixé d'avance: après huit ans, ou trois ans, ou un an ou même après un seul jour de règne (ce dernier cas se serait présenté au royaume de Kakongo). Pour l'Afrique, Frazer en appelle aux rois de Méroé, aux rois nilotiques (Shilluk, Fazoql), aux rois de Monomotapa (Sofala), aux empereurs Lunda (Mwata Yamvo), aux rois de l'Unyoro, au royaume de Kakongo, à celui d'Oyo (au Nord-est d'Abomey), et enfin aux chefs Zulu. Il s'agit d'exemples bien divers, qui n'ont qu'un seul trait commun: la mise à mort rituelle du chef en relation avec l'Ordre dans le Cosmos. Rois, empereurs, chefs tribaux, chefs claniques, faiseurs de pluie (Dinka) y sont juxtaposés pêle-mêle: "The man-god must be killed as soon as he shows symptoms that his powers are beginning to fail, and his soul must be transferred to a vigorous successor before it has been seriously impaired by the threatened decay" (5,9).

En 1913 la notion de „Divine King" est reprise par C. G. Seligman dans *Some aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan* (6,665). On y retrouve le point de vue exposé en 1911 par J. G. Frazer: un roi est mis à mort rituellement ou se donne volontairement la mort, avant que ne se manifeste le moindre signe de faiblesse physique, et cela en vue d'assurer à la Nature sa fertilité et au Monde sa fécondité. Il rattache l'apparition de cette institution en Afrique à la pénétration de la vague des pasteurs hamites, c.-à-d. que l'institution aurait apparu d'abord en Egypte.

En 1933 toutefois C. G. Seligman dans sa *Frazer Lecture: Egypt and Negro Africa. A Study in divine kingship* (24, 6-7) change quelque peu la position du problème. Il introduit la distinction entre „Divine King” et „Priest King”. Qu’entend-il par ce second terme? Il s’agit d’une notion connexe à celle de Divine King; le Priest King est un chef à fonctions sacerdotales. Il s’agit de chefs de clans ou de chefs de tribus, qui se présentent avec des pouvoirs religieux, mais qui simultanément jouissent de pouvoirs analogues à ceux qu’on attribue au Roi divin: ils sont considérés comme responsables pour le bien-être de leur communauté et la fertilité des champs, la fécondité des mères, l’Ordre dans le Cosmos. Toutefois pour cette catégorie-ci il n’existe pas trace de mise à mort rituelle. R. Rattray, dans *Tribes of the Ashanti Hinterland* (1932, I, xv) avait cité en exemple le *Ten’dana*, „priest king” des Ashanti. Tauxier dans *Le Noir du Soudan* appelle cet homme un „Chef de Terre.” Seligman lui-même compare cette fonction à celle du *Monyekake* des tribus nilotiques et l’appelle: „father of the land, land-chief, ruler”; il propose de le désigner du terme „Priest King” mais de ne pas le confondre avec le „Divine King” (24, 6-7). Seligman ne pousse pas plus loin la distinction: il aurait pu distinguer entre faiseur de pluie (qui est mis à mort en cas d’incapacité évidente) et „Priest king”, qui exerce ses fonctions religieuses sans responsabilité capitale ni mise à mort rituelle. Ces „Priest kings”, chefs possesseurs du sol, considérés comme intermédiaires, maîtres de la fertilité et de la fécondité, chargés d’intercéder pour le maintien de l’Ordre dans le Cosmos, nous sont fort bien connus en Afrique Noire partout où il y a des superstructures de conquérants, chefs du peuple et du pays, et à côté d’eux des substrats d’assujettis, ayant gardé, souvent à côté de leurs chefs claniques, parfois unis dans une et seule personne, des „Chefs du Sol”. Ceux-ci sont possesseurs claniques fonciers, intermédiaires entre les vivants de la génération présente et les ancêtres défunts déjà entrés dans l’au-delà à la suite de leur bonne conduite clanique. Seligman était sur la bonne voie, malheureusement il s’est arrêté là. Mais soit, appelons-les „Priest King” dans le sens de chefs claniques avec pouvoirs de ministres du culte soit dans le culte des ancêtres (Manisme) soit dans le Naturisme (culte des esprits de la Nature); refusons leur le titre de „Divine King” comme Seligman le suggère (24, 7) parce qu’ils ne sont pas mis à mort rituellement en cas de faiblesse ou de défaillance, aussitôt nous voyons se restreindre



et se préciser la notion de „Divine King.” La question qui se présenterait dès lors serait celle-ci: Où se présentent en Afrique Noire les rois mis à mort rituellement et à quel cercle culturel faut-il rattacher cette institution?

Mais, détrompons-nous, en fait le problème ne s'est pas posé de la sorte pour les ethnologues, qui ont suivi Seligman. C'est ce qui a rendu actuellement le problème si complexe. On a trop insisté sur un caractère commun, que Seligman avait souligné: „Both are special instances of the general case, in which the welfare, prosperity, and above all fertility, of a group depend on the health and sexual potency of a central individual” (24,7). On a continué de confondre „Divine King” avec „Priest King.” On a confondu en outre les notions de chef clanique, de chef de terre et de faiseur de pluie. Et en outre on y a rattaché encore bien d'autres notions nouvelles, qui se présentent tantôt ici tantôt là chez un de ces „Divine Kings”. On en a constitué un tableau d'ensemble, en éveillant l'idée que partout où l'une de ces notions est présente, l'on a affaire à un „Divine King”. Tor Istam en 1944 dans son analyse extrêmement fouillée du roi sacré de l'Uganda en est arrivé à retrouver pas moins de trente-deux critères, dont le critère du couronnement comporte à lui seul une sous-distinction en vingt-sept éléments (38). Nous aurons à y revenir plus loin.

A quel résultat a-t-on abouti? A l'heure actuelle il n'est plus possible de rattacher à aucun cercle culturel cette notion complexe du „Roi Divin”, parce qu'elle a été abstraite de tout contexte culturel et historique et qu'on a réuni dans une institution unique et fictive des éléments fort divers. Chacun de ces éléments, et plusieurs groupes d'éléments combinés, se laissent rattacher à des couches culturelles bien déterminées historiquement, mais non pas l'ensemble de l'institution: une mosaïque fort belle, suggestive et féconde même, mais qui n'est que le fruit d'une reconstruction ingénieuse et subjective; aussi comme tel ce nouveau Roi Divin n'a jamais existé historiquement avec tout cet ensemble d'éléments caractéristiques.

Dès lors pour répondre à notre question posée au début: *Où se place le Roi Divin dans les cercles culturels de l'Afrique Noire?*, nous devons analyser l'institution complexe et tâcher de replacer les divers éléments structurels composants dans leurs contextes historiques respectifs.

Dans une première partie nous verrons quelles furent les solutions que les Africanistes ont proposées. Il me semble qu'on peut les réduire

à quatre principales. A la question: *d'où provient l'institution de la Royauté sacrée en Afrique Noire*, ils ont répondu:

- I. Elle vient d'Egypte;
- II. Elle fut apportée en Afrique lors de l'immigration des pasteurs hamites: origine hamite;
- III. Elle est due à l'apport Néo-Soudanais et Rhodésien: origine érythréenne;
- IV. Elle est due en partie à une reprise et réadaptation d'éléments propres au substrat vieux-soudanais.

Dans une seconde partie nous verrons ensuite plus en détail comment les Africanistes les plus marquants ont cru pouvoir retracer la voie de dispersion de ces éléments culturels divers, appartenant à l'institution de la Royauté sacrée, à travers l'Afrique Noire. Nous examinerons en particulier les positions de:

- a. C. G. Seligman (1934),
- b. Leo Frobenius (1921-38),
- c. Hermann Baumann (1940),
- d. Tor Istam (1944),
- e. Sture Lagercrantz (1944-50),
- f. A. J. Arkell (1952).

En conclusion nous résumerons l'état actuel du problème et nous indiquerons quelques distinctions qui semblent opportunes pour prévenir des confusions ultérieures.

## ORIGINE DE LA ROYAUTÉ SACRALE EN AFRIQUE NOIRE

### I. *Origine égyptienne*

1. En 1933 dans sa *Frazer Lecture: Egypt and Negro Africa* (24) C. G. Seligman insiste sur ce point que l'institution du Roi divin qu'il a reconnue chez les Shilluk et les Dinka, deux tribus nilotiques, ne peut être interprétée comme un apport direct venu d'Egypte, mais que néanmoins cette institution nous met en présence d'un élément qui est dû à un substrat hamite fort ancien. C'est ce qui explique qu'on le trouve déjà chez les Egyptiens prédynastiques et cela permet d'expliquer éga-

lement comment on peut retrouver la même institution en Nigérie et en Afrique Occidentale. Mais toutefois il croit y décélérer certains traits culturels, qui sont dûs à un apport de l'Égypte. Cet apport aurait eu lieu à une date plus rapprochée; telle entre autres la coutume du cérémonial *sed*, un rituel qui en Égypte semble avoir été fort répandu au cours du Nouvel Empire. Il s'agit d'une fête de rajeunissement, de confirmation et de réinvestiture du roi. Seligman croit retrouver des traces d'un cérémonial annuel analogue chez les baKitara de l'Unyoro et chez les baGanda du Buganda: tir à l'arc vers les quatre points cardinaux. Cet emprunt de la cérémonie *sed* viendrait s'ajouter à une série d'emprunts égyptiens: il rappelle la déformation artificielle des cornes de bovidés et certains instruments de musique (harpe et luth).

2. C. H. Meek dans *A Sudanese Kingdom* (19a) et dans *Tribal Studies in Northern Nigeria* (19b) en 1931 était allé encore plus loin. Partout, où il avait rencontré chez les Jukun et chez d'autres tribus de la Nigérie des traces de Roi divin, il l'avait rattaché directement à des apports venus d'Égypte. D'Égypte il y aurait eu des influences directes sur l'Afrique Occidentale. Déjà en 1925 dans *The Northern Tribes of Nigeria* Meek avait décrit l'institution du „Divine King” chez les Jukun: „The most striking feature is the semi-divine character of the Jukun king. His person is charged with a spiritual force which makes it dangerous for any one to be touched by him. If he even touched the ground with his hands or uncovered foot, the crops would be ruined, and it was no doubt due to this blasting power of his *mana* that in former times the chief spoke to his subjects from behind a screen, a custom which Ibn Batuta records was also followed by the early kings of Bornu. The Jukun king is indeed a demi-God, and with a view to the transmission of his divine spirit unimpaired he was ceremonially slain at the end of seven years” (London, 1925, I, 254-255).

3. La même hypothèse est reprise par W. D. Hambly dans ses *Culture Areas of Nigeria* en 1935 (27).

4. A. J. Arkell en 1951 dans son *History of Darfur 1200-1700 A.D.* (43, 236-237) rejette l'interprétation suggérée par Seligman en 1934 quant à l'origine hamite du Divine King et revient à l'ancienne hypothèse égyptienne. D'Égypte l'institution serait venue à Méroé; la destruction de la capitale de Méroé en 350 apr. J. Chr. par les Axoumites et la dispersion de la famille royale aurait été l'occasion de son



expansion en Afrique au Darfur chez les Tungur (Tumagera) et chez les Daju-Zaghawa, également au Wadai, au Bagirmi, à l'ancien Zaghawa, au Kanem et au Bornu. Il présente en particulier la royauté sacrée des Jukun comme un dérivé lointain du Darfur. „It is not unlikely that all the examples of divine kings between Meroe and the Great Lakes, and between Lake Chad and the west coast enumerated by Seligman derive from Egypt via Meroe, especially since our examples from Darfur, Wadai, Bagirmi and Bornu, provide the connecting links between Meroe and Lake Chad; while there seems little to support Seligman's suggestion that the Divine King was a very old widespread Hamitic idea, which underwent some degree of development and transformation in ancient Egypt" (43, 237). Il attache dès lors la plus grande importance aux us et coutumes des Jukun parce qu'ici on l'aurait conservé sans déformation en dehors du contact avec l'Islam. „In fact not only are we justified in concluding that the early Daju Sultans of Darfur were divine kings of the Jukun type, the latter having preserved the early pattern comparatively undamaged by contact with Islam; but also that further investigation may show that the Jukun kings are the descendants of some of the early Daju kings, who were expelled from restricted kingdoms in Kordofan and Darfur in some such upheaval as that caused by the coming of the Arabs" (43, 236). Notons toutefois, qu'en parlant d'Egypte, Arkell n'exclut nullement le Proche Orient: „When I started trying to pierce the veil that hangs over the history of Darfur before the XVII century of our Era, I thought that much of the evidence contained in the previous chapter as to the original divine nature of the kings of Bornu and Darfur would prove a definite historical connection between the two states. On closer examination, however, these divine kings are seen to be examples of a more widespread phenomenon, or pattern which was probably derived from the kingdoms of Napata and Meroe, through which a religion that started in Egypt or Iraq was introduced to Central Africa" (43, 1952, 129). Arkell semble ne pas avoir d'opinion personnelle sur le genre de *Kulturträger*, qui ont pu apporter du Proche Orient en Egypte pareille institution qui y régnait à la cour royale. Nulle part non plus il semble avoir pensé à la possibilité d'un passage par l'Arabie méridionale.

## II. Origine hamitique

1. C. G. Seligman, d'abord en 1913 (6, 599), puis une nouvelle fois en 1933 (24) rattache l'institution de la royauté divine à la vague culturelle des Hamites, éleveurs de bétail. La mise à mort rituelle du roi est, d'après lui, un élément caractéristique de l'institution de la royauté sacrale, mais il suggère quand même de poursuivre l'examen et d'analyser en tout particulier cet autre élément: le cérémonial de l'installation et du rajeunissement du roi (24, 61). Voici comment il résume sa position. „We are dealing, not with the transmission of a specially Egyptian culture, but with an older hamitic belief, which did, however, reach West-Africa from the East, i.e. from the neighbourhood of the Great Lakes, via the Congo, though in the present state of our knowledge we are unable to trace its passage from the Congo northwards and westwards" (24, 60-61).

2. En 1925 E. Brauer dans ses *Züge aus der Religion der Herero* (10) rattache lui aussi le rituel du Roi divin à l'invasion des éleveurs de bétail qui a apporté aux Bantous de l'Afrique du Sud-ouest tout ce qui a trait à l'élevage. On peut suivre cette invasion à partir du pays des Masai au Kenya, par la région des balla en Rhodésie du Nord jusqu'au Sud de l'Angola. L'institution de la royauté sacrale aurait donc été apportée par une vague hamitique.

3. J. Roscoe en 1924 dans *Immigrants and their influence in the Lake region of Central Africa* (9) suggère que cette institution y a été apportée par des Galla, qui du Nord et du Nord-est y apportèrent l'élevage.

4. La même explication nous est présentée en 1929 par J. H. Driberg dans ses *Galla colonists and the Lake region of Africa* (16). Durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle une invasion de Galla, éleveurs de bétail, aurait amené la culture hamitique jusqu'à l'Ouest du lac Victoria, et avec elle l'institution de la royauté sacrale.

5. Nous pouvons en rapprocher également la position prise par H. Wieschhoff. En 1933 dans *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausser-afrikanischen Beziehungen* (23) et en 1941 dans *The Zimbabwe-Monomotapa Culture in South-East Africa* (34) il en appelle à l'invasion hamite. Il en diffère toutefois pour autant qu'il insiste sur la place qu'a occupée la Nubie comme intermédiaire entre l'Ethiopie et l'Egypte.

6. G. Widengren en 1938 dans *Hochgottglaube im alten Iran* (28) et en 1943 dans *Det sakrala kungadömet bland öst- och väst-semiter* (35), I. Eng-



nell en 1943 dans ses *Studies in divine kingship in the Ancient Near East* (36) et Tor Istam en 1944 dans *The king of Ganda* (38) rattachent tous l'institution du Roi divin aux civilisations archaïques du Proche-Orient. Istam se prononce nettement sur le genre de *Kulturträger*, qui seraient intervenus pour le transfert de Proche Orient en Afrique: il s'agirait de peuples nomades: „From the Near East nomad peoples have in the course of centuries immigrated to Africa in different waves” (38, 193). A quelle date cela aurait-il eu lieu? Ici il nous répond: „Sacral kingship in Africa dates very far back” (38, 193) et rappelle la conclusion de L. Frobenius: „Zeitlich reicht er (= der Gottkönig) aus der mythenbildenden Zeit, und zwar spätestens aus dem letzten Jahrtausend vor Christus bis über die Periode des alles sich aneignenden Islam hinweg bis zu uns” (8, N° 2, fol. 7).

### III. Origine érythréenne

Le terme de „civilisations érythréennes” est dû à Leo Frobenius: c'est lui qui a parlé le premier de „civilisation nord-érythréenne” là où auparavant on parlait de Néo-Soudanais, et de „civilisation sud-érythréenne” pour les Rhodésies et en particulier l'ancien Monomotapa et l'actuel Mashonaland. Plus tard il a ajouté encore le terme de *Mittelerythraeisch* pour bien l'opposer à ses deux „types de base” (*Paidenma*): le „Hamitisch” et l'„Aethiopisch.” Depuis les exposés de H. Baumann on préfère parler de „civilisation néosoudanaise” pour le Nord et de „civilisation rhodésienne” ou „du Zambèze” pour la civilisation parallèle du Sud. Quelque soit la dénomination, il s'agit donc d'une infiltration d'éléments d'origine orientale sur deux voies parallèles l'une au Nord, l'autre au Sud; il n'y s'agit pas d'une véritable vague d'immigration, mais d'une pénétration d'éléments, qui se rattache aux formes étatiques qui s'y établirent à partir du premier millénaire avant J.-Chr. et qui y perdurèrent jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle en Afrique du Nord, et jusqu'au XVI<sup>e</sup> en Afrique Centrale.

1. Dès 1921 dans son *Atlas Africanus* (8) Leo Frobenius avait réuni un certain nombre d'éléments culturels, qu'il groupait sous ce vocable d'„erythraeisch” et qu'il présentait comme indices d'un rajeunissement total des civilisations. Voici p.ex. quelques éléments qu'il présentait comme caractéristiques de l'Erythréen septentrional: 1° un état or-



ganisé avec une hiérarchie de fonctionnaires, 2° la mise à mort rituelle du roi, 3° l'anarchie après son décès, 4° rôle spécial de la reine-mère, 5° mariage du roi avec sa soeur ou avec une de ses filles, 6° le roi mange à l'écart, 7° le roi doit vivre loin de son peuple.

2. P. Schebesta en 1926 (11, 484) recueille les documents historiques qu'on possède sur le royaume de Monomotapa (1500-1759) et les compare avec certains renseignements sur les éléments culturels de l'Uganda. Il y trouve certaines concordances et propose de parler de Zimbabwe-Kultur. Comme tels il signale: 1° un système monarchique de gouvernement, 2° une organisation féodale de l'Etat, 3° le rôle de la Reine-mère et de la Soeur du roi dans le harem royal, 4° des districts confiés à l'administration de la Reine-mère et de la Reine, 5° le lion ou le léopard comme totem royal, 6° la présence de pages, de garde royale, de bourreaux, de policiers secrets à la cour, 6° un rituel ancestral avec des sacrifices humains aux tombes royales, 8° une semaine de fêtes à l'apparition de la nouvelle lune, 9° le mythe du fanagne: ver sortant du cadavre royal et se transformant en lion ou en léopard.

3. C'est surtout vers les années 1929-1930 qu'on constate un revirement profond dans les recherches ethnologiques des Africanistes. On y battit en brèche la trop fameuse invasion hamite; on fixa quelques dates, e.a. celle de la pénétration des éleveurs en Afrique (en Egypte dès la civilisation Amratiennne-Badarienne, vers 7500 avant J.-Chr.); on commença à distinguer entre diverses vagues de pasteurs, qui s'étendirent sur l'Afrique: celle des Proto-Hottentots, celle des ovaHerero-balla-Masai, celle des Nilotiques, celle des Somali-Galla, celle des waHima-waTutsi; on insista sur quelques confusions assez répandues: en particulier entre invasion de pasteurs éleveurs de bétail et infiltrations orientales; parmi ces dernières on distingua entre infiltrations d'Arabie méridionale, infiltrations d'Ethiopie, établissements commerciaux sur la côte orientale, exploitations minières et tractations commerciales avec Sofala et Monomotapa (Zimbabwe). Rappelons entre autres dans le volume *In Memoriam K. Wenle*: l'article de G. Spannaus: *Historisch-Kritisches zum Hamitenproblem in Afrika* (13) et celui de W. Schilde: *Ost-westliche Kulturbeziehungen im Sudan* (15b). Ce dernier précise un certain nombre d'éléments, qui ne se rattachent pas à la pénétration hamitique, entre autres ceux qui se rapportent aux éleveurs de chevaux: le cheval réservé au souverain au Darfur et chez les Mossi; l'habitude d'enterrer le cheval du roi avec le cadavre du souverain chez

les Gurma et Yoruba. Il insiste surtout sur certaines pratiques en usage lors de l'ensevelissement des rois, et qui semblent propres aux Néo-Soudanais: tels la fumigation du cadavre, la momification, l'enterrement dans un cours d'eau, et la conservation de certaines reliques royales. Viennent ensuite toute une série d'éléments, qui se rapportent à l'étiquette des cours orientales. Tous ces éléments se laissent retrouver le long d'une route est-ouest qui traversa l'Afrique du Nord de part en part: „Die Sudan-Route”.

4. Simultanément à Vienne plusieurs Africanistes se réunissent en „Afrikanische Arbeitsgemeinschaft” pour y étudier plus en détail l'influence de la „Nilotenschicht”, e.a. W. Hirschberg, Mar. Schmidl, Rutil, Dom. Wölfel, P. Schebesta, Ren. Boccassino. Ils s'efforçèrent de montrer la complexité de la superposition et du mélange des diverses couches dans certaines régions d'Afrique. Dans une de ses études sur les *Asiatische Kultureinflüsse an der Ostküste Afrikas* (37), W. Hirschberg s'en réfère à cette pénétration érythréenne et l'appelle: erythraeische Königskultur. Il se base sur „ihres genau geregelten Hof- und Verwaltungsleben” pour la rattacher aux „alten asiatischen Grossstaatengebilde Südarabiens, Persiens, des Zweistromenlandes und Indiens” (37, 49-50). Il donne comme époque „die Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende” (37, 50).

5. C'est surtout dans son *Erythräa* en 1931 que L. Frobenius réunit tout un ensemble de traits culturels, qui seraient caractéristiques de la civilisation sud-érythréenne. Citons entre autres: 1° l'ancêtre qui a apporté le feu devient le premier roi; le feu national sacré est identifié avec la vie du roi, 2° le mythe de l'ancêtre tribal associé à la lune, 3° la monnaie de cuivre en forme de croix, 4° l'apparition en premier lieu des dents supérieures chez un petit enfant est présage de malheur.

6. En 1934 Herm. Baumann essaya d'en présenter une synthèse nouvelle dans *Die afrikanischen Kulturkreise* (Africa, 7/1934), puis en 1940 il nous en fournit tout le développement dans sa *Völkerkunde von Afrika* (33). Nous y voyons apparaître les deux civilisations érythréennes sous le nom de cercle néo-soudanais et cercle rhodésien. Il y met en relief que l'institution de la royauté sacrale n'est pas un apport hamitique, mais qu'elle se rattache aux infiltrations orientales, apportées dans les états à civilisation néo-soudanaise au Nord et à civilisation rhodésienne au Sud. On peut retracer la voie que suivent d'ordinaire ces in-



filtrations: on les voit partir de l'Abyssinie, puis par le Kordofan, le Darfur, le Ouadai, le Kanem ou le Bagirmi, elles passent au Bornu et continuent au Sud du Sahara et du Sahel jusqu'au Sénégal; parallèlement il se dessine une voie au Sud: celle-ci part de la région de Sofala à l'embouchure du Zambèze, traverse toute la Rhodésie, l'ancien royaume de Monomotapa, passe entre les sources du Zambèze, du Lualaba et du Kasai, pour aboutir à la côte à l'embouchure du fleuve Kongo.

7. Pour l'Angola un de ses disciples H. C. Decker essaie d'en retrouver l'épanouissement plus au sud dans les états de l'Angola dans *Die Jagazige und das Königtum im mittleren Bantugebiet* (31). Il rattache à l'extension du royaume de Monomotapa les royaumes des Lunda, des Imbangala émigrés, puis les états des Mbundu, des Humbe et des Ambo. Dans ce cas la civilisation rhodésienne se serait prolongée jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle et n'aurait pris fin qu'avec la colonisation portugaise.

8. En cette même année 1939, A. Friedrich publie ses *Afrikanische Priestertümer* (30), où il propose de dénommer l'„erythraeische Kultur" de L. Frobenius purement et simplement „die Königskultur".

Rappelons-nous que L. Frobenius avait entretemps émis l'hypothèse que l'origine de ces influences érythréennes était à chercher hors de l'Afrique, du côté oriental, en Arabie, en Mésopotamie, en Syrie et en Inde sans toutefois préciser ultérieurement; ce serait en effet l'objectif des nouvelles expéditions extra-africaines de l'Institut Frobenius de préciser ce problème pour l'Orient. La dernière guerre mondiale a interrompu ces plans de recherche.

#### IV. Origine paléonigritique

Nous avons déjà mentionné plus haut comment P. Schebesta dans *Die Zimbabwe-Kultur* en 1926 (11) avait insisté sur le fait que dans le royaume de Monomotapa tout comme dans celui de l'Uganda des éléments nouveaux venaient se superposer à un substrat ancien, qui était de caractère nettement bantou.

Marianne Schmidl dans *Die Mondkönige in Ost-Afrika* (21) pose le problème des migrations nilotiques: il faut distinguer entre vagues nilotiques et vagues hamitiques. Elle attire l'attention sur un groupe d'éléments culturels bien caractérisés, n'ayant rien à voir avec une vague de pasteurs, éleveurs de bétail: tels la mise à mort rituelle, les



fonctions du faiseur de pluie, les rites de culte lunaire, les rites culturels agraires au moment des semences et des récoltes.

W. Schilde lui aussi (15a et 15b) essaie de préciser quel fut l'apport des Nilotiques en Afrique Noire. La réponse est complexe, car étant donné que seul le groupe nilotique sensu stricto (c.-à-d. celui de la région du Nil) est caractérisé par le critère linguistique, il reste fort difficile de déterminer si ailleurs il s'agit d'expansion nilotique ou bien simplement d'un substrat commun. De cette documentation il ressort que l'on aurait tort de confondre encore le chef de clan, le chef de terre, le faiseur de pluie et le Roi divin.

H. Baumann dans sa *Völkerkunde von Afrika* (33) et St. Lagercrantz dans *The sacral king in Africa* (39) et dans sa *Contribution to the Ethnography of Africa* (42, 331-374), lorsqu'ils parlent de civilisation néo-soudanaise ou de Young Sudanese Culture, entendent par là une infiltration d'éléments culturels, mais pas une expansion sous forme de vague d'immigration. La différence entre infiltration et immigration est extrêmement importante. Souvent l'on n'en a pas tenu compte. Puisque G. Widengren, I. Engnell, H. Baumann, T. Irstam et St. Lagercrantz admettaient tous d'une part l'existence de l'institution de la royauté sacrale en Proche Orient et d'autre part le caractère non-africain de cette institution là où elle apparaît en Afrique, on a cru que les ethnologues étaient d'accord sur l'origine érythréenne (néo-soudanaise et rhodésienne) de la royauté sacrale. Même Harald von Sicard (32) semblait ne pas contredire cette interprétation, quoiqu'il voudrait préciser ultérieurement et y voir un apport de caractère nettement sémitique. Les deux ouvrages plus récents, celui d'E. E. Evans Pritchard: *The divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* en 1948 (40) et celui de P. Hadfield: *Traits of Divine Kingship in Africa* en 1949 (41) paraissent garder encore la même position.

Toutefois, quand on examine de plus près l'analyse fournie par H. Baumann, W. Schilde, et surtout par St. Lagercrantz, on constate qu'ils y ont introduit une notion toute nouvelle: celle de la préexistence de bon nombre de ces éléments culturels, qu'on attribuait aux états à royauté sacrale, mais qui étaient déjà présents dans le substrat bien longtemps avant l'infiltration de ces éléments orientaux d'étiquette de cour. Ce substrat était déjà paléo-nigritique („Old Sudanese Culture”).

Il faut en conclure qu'il faudra réexaminer tout le complexe culturel du Roi divin et examiner l'origine et la date de pénétration des divers

éléments. Ces divers éléments ne se laissent pas rattacher à une seule infiltration; ils n'appartiennent pas non plus à une seule couche culturelle. En analysant dans notre seconde partie les résultats auxquels aboutissent ces Africanistes, nous verrons que leurs opinions sont notablement divergentes. Nous aurons à examiner également la position prise par A. J. Arkell dans *The History of Darfur (1200-1700 A.D.)* (43), qui, sans avoir été influencé par ces autres Africanistes, vient de redécouvrir l'existence du Roi divin dans les états soudanais et qui en relève les données historiques à partir du X<sup>ème</sup> siècle de notre ère.

#### EXPANSION DE LA ROYAUTE SACRALE EN AFRIQUE NOIRE

A. C. G. SELIGMAN (1934)

Pour C. G. Seligman en 1934 (24) la comparaison entre le cérémonial d'Afrique Noire et celui d'Egypte garde toute son importance, car des deux côtés on se trouve devant des éléments culturels, qui ont une même origine commune lointaine, notamment une origine hamite orientale. Mais il ne s'agit pas d'une influence directe d'Egypte sur l'Afrique Noire. „Divine kingship must be regarded not as specifically Egyptian in origin, but as characterizing an older wide-flung hamitic stock of which the predynastic Egyptians are the oldest and best known representatives” (24, 56).

Pour mieux comprendre sa position, rappelons-nous sa conception fondamentale. Il distingue entre Négrides, Hamites et Négroïdes hamitisés.

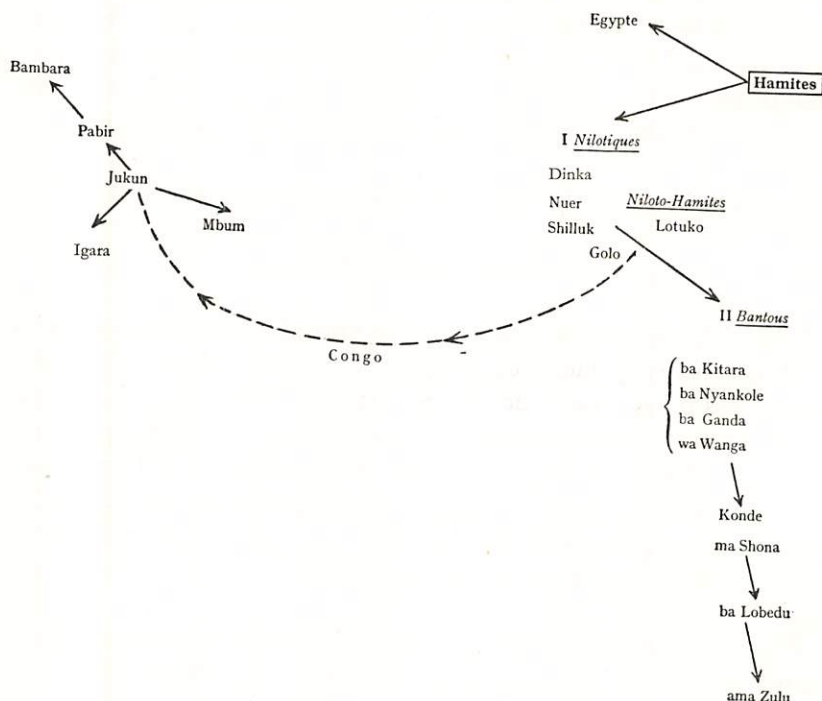
1° La couche de base est constituée par les True Negroes : il les trouve surtout en Afrique Occidentale Française et en Guinée; avec une bande qui s'étend des Fung et montagnards Nuba à l'Est, à travers les Mésaticéphales de la ligne de faite Congo-Nil, jusqu'aux restes de tribus au Nord de la Nigérie et dans le Nord du Togo.

2° Les envahisseurs pasteurs Hamites sont représentés surtout par les Egyptiens prédynastiques, les Bedja-Ababda, les Beni-Amer.

3° Les Hamiticized-Negroes comprennent surtout les Nilotiques, les Niloto-Hamites, les Bantous et les Hottentots.

En parcourant les éléments qui ont atteint l'Afrique Noire, il conclut: „Here again we must recognize that we are dealing not with the transmission of a specifically Egyptian custom, but with an older

Hamitic belief, which did, however, reach West-Africa from the East i.e. from the neighbourhood of the Great Lakes, via the Congo, though in the present state of our knowledge, we are unable to trace its passage from the Congo northwards and westwards (24, 60).



Par quelle voie se serait donc effectuée cette pénétration? Il commence par exclure trois voies: *a)* la voie qui va directement de l'Est à l'Ouest le long du 10° lat. nord ou la route du Soudan de W. Schilde; *b)* la voie, qui suit la côte méditerranéenne (24, 10); *c)* la voie directe du Sud le long du Nil Blanc, à cause de la barrière des marais (24, 10). Il suggère la voie du Sud-Est c.-à-d. le long du Nil jusqu'à la hauteur de Khartoum, puis le long du Nil Bleu, au pied des Monts d'Abyssinie jusqu'aux Grands Lacs, puis de là vers l'Ouest à travers le Congo belge. Ici la voie se perd, mais on la retrouve à l'Ouest en Nigérie au Niger et au Benué.

Il distribue les tribus, où il mentionne des éléments qui rappellent la royauté, en trois groupes:



- a) Groupe nilotique: Dinka, Nuer et Shilluk; et les Niloto-Hamites: Lotuko et même Golo;
- b) Les Bantous: Bakitara, Banyankole, Wawanga; Wakonde, Mashona, Balobedu et Amazulu;
- c) Les Ouest-Africains: Jukun, Igara, Mbum, Pabir et Bambara.

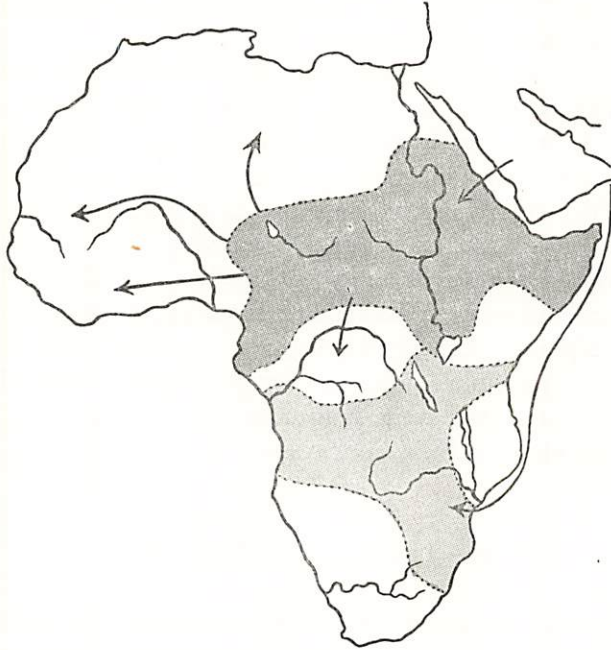
Si de fait dans toutes ces populations il s'agit de „Hamiticized Negroes”, la présence d'éléments hamitiques dans la culture n'étonnerait guère. Mais cela n'est pas toujours le cas. Seligman lui-même formule l'objection: „We now know that in Nigeria and over an even wider area of West Africa typical Divine Kings exist among peoples whose physical traits do not suggest the infusion of Hamitic blood. It seemed then that my conclusion might require revision” (24, 56). Sans doute il y répond: „Actually this was not necessary”, mais les raisons invoquées restent limitées à la seule Egypte. Dès lors l'objection d'absence de Hamites garde toute sa force et l'on comprend que les Africanistes aient cherché d'autres solutions.

#### B. LEO FROBENIUS (1921-38)

Dès 1921 Leo Frobenius attira l'attention dans *Atlas Africanus* (8) sur la fonction du Roi divin dans les royaumes d'Afrique Noire: der afrikanische Gottkönig. Comme point de départ il suggère l'existence d'une triple structure sociale en Afrique: 1° celle de la Sippe patriarcale dans le *paideuma* éthiopien, 2° celle de la grande famille patriarcale (die Rotte) dans le *paideuma* hamitique, et 3° celle de l'état sacré dans les structures étatiques. Comme éléments caractéristiques de cet état, il relève: 1° une base complexe hiérarchique de hauts fonctionnaires, 2° une organisation de cour avec grand nombre de pages, de bourreaux et de griots, 3° quatre vice-rois, préposés aux 4 provinces du royaume (situées aux 4 points cardinaux); souvent des eunuques dans le cercle érythréen septentrional, responsables devant le roi et devant le peuple, chargés de la mise à mort rituelle du roi.

Se basant sur les données de Frazer et sur le renseignement de Diodorus quant à Méroé, complétant cette documentation par ses propres recherches, il en conclut que le régicide en est un élément essentiel: „Wir wissen heute dass diese Sitte eine weit verbreitete ist und die Karten belegen, dass es sich um einen Wesenszug der mittel-

erythraeischen Kultur handelt" (8, Hft. 2, Bl. 7). Comme autres traits caractéristiques de cette institution de royauté sacrale il signale :



1. son entourage de ministres de cour, de bourreaux et de pages ;
2. conditions d'éligibilité royale : a. que son corps ne présente aucune déficience physique ; b. qu'il n'ait jamais versé du sang ;
3. la mise à mort rituelle du roi, ou bien fixée par divination, ou bien conditionnée d'avance par un évènement déterminé d'avance, ou bien liée à l'absence de pluie au moment opportun, ou bien aux signes de sénilité ;
4. l'anarchie générale pendant l'interrègne qui suit la mort du roi ;
5. après la mise à mort du roi, celui-ci est considéré comme göttliches Wesen ;
6. déjà au cours de sa vie, le roi est un göttliches Wesen ;
7. le roi est soumis à une série de tabous et d'interdits, e.a. :
  - a. il ne peut être vu pendant qu'il mange ou qu'il boit ;
  - b. il ne peut laisser apparaître qu'il ne dispose que de conditions physiques normales ;
  - c. il ne peut quitter sa résidence ou doit rester invisible ;

8. il épouse sa propre soeur ou sa fille;
9. les autres soeurs du roi se livrent à la prostitution rituelle;
10. rôle spécial de la reine-mère: souvent sa soeur aînée ou sa tante paternelle sont considérées comme telle;
11. des insignes royaux bien déterminés;
12. le rôle du léopard: la peau de léopard, changement du roi en léopard après sa mort.

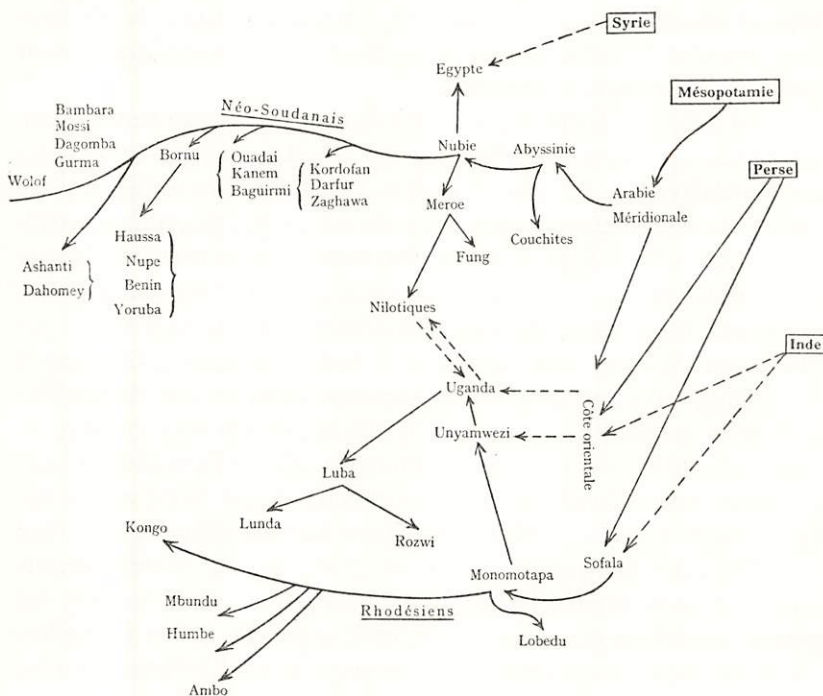
Frobenius a été le premier qui a rattaché cette institution de la royauté sacrale aux deux civilisations érythréennes parallèles. C'est lui qui leur a conféré ce nom étrange de: Erythréen du Nord, d'Abyssinie jusqu'en Afrique occidentale, et Erythréen du Sud, de Mozambique jusqu'en Angola. Pour la zone intermédiaire il emploie souvent le nom de *Mittelerythraeisch*.

En 1933 dans sa *Kulturgeschichte Afrikas* (22) le tableau reste encore aussi confus que dans *Und Afrika sprach*, qui date de 1912-1913 (4). La raison principale en est celle-ci: la ligne de pénétration est-ouest pour la civilisation érythréenne septentrionale est coupée par la ligne nord-sud: civilisation des Syrtes, ou des Garamantes; en outre elle se heurte au Sud en Guinée à la civilisation dite atlantique, qui par mer a atteint la Guinée. Voici comment il nous le résume: „Diese von Osten gekommenen (Wellen) bezeichne ich als mittelerythraisch. Sie fanden ihre wichtigsten Zutrittsstellen in Abessinien und an der Mozambikküste. Eine andere führte von den Syrten aus in den West-Sudan; sie heisst syrtisch. Wieder eine andere gelangte nach der Durchfahrt durch die Strasse von Gibraltar und nach Umfahrung des Nordwestblocks des Erdteiles zur Guineaküste und fasste hier als atlantische Kultur Fusz. Diese drei Infiltrationen, die sich in die aus der Mittelsteinzeitkultur hervorgegangene Hamitik und über die aus der Vorform der Spätsteinzeitkultur gewordene Aethiopik ergossen, haben besonders in dem Hauptgebiet der letzteren einen ungeheuren Einfluss ausgeübt. Dies muss ganz besonders über die von Osten her eingeflossenen mittelerythraischen Kulturen gesagt werden” (22, 205-207). Malheureusement ceci ne nous permet pas de retracer une voie de pénétration bien déterminée.



## C. HERMANN BAUMANN (1940)

Au lieu de parler d'immigration hamite, H. Baumann distingue entre Hamites orientaux (ceux qui ont gardé leur type anthropologique éthiopide) et Hamites occidentaux (qui ont été profondément modifiés par la civilisation paléo-méditerranéenne). Aux Hamites orientaux il rattache, outre les peuples à langues couchitiques, également les Masai, les waHima et la waTutsi; puis il relève leurs traces chez les baIIa de Rhodésie du Nord, les ovaHerero de l'Afrique du Sud-ouest et les Hottentots.



Au lieu de parler de Nègres hamitisés, il parlera de Bantous à facies physique éthiopide, mais il en distingue les autres Nègres, notamment 1° les Nègres de la forêt tropicale (à mélange de Pygmées), 2° les Nègres bantous centraux à structure matrilineale (au Sud), et 3° les Paléonigritiques à structure patrilineale (au Nord). Sur ce fond ethnique viennent se superposer trois infiltrations plus récentes: a. les paléo-méditerranéens, qui de la Mer Méditerranée s'avancent jusqu'aux royaumes

de Gana, de Mali et de Songhay; b. les néo-soudanais, qui de l'Abyssinie s'étendent jusqu'au Soudan occidental et qui coupent ainsi la pénétration précédente; c. les rhodésiens, qui sont parallèles aux précédents et s'avancent de la côte de Mozambique jusqu'au royaume de Loango à l'embouchure du fleuve Kongo.

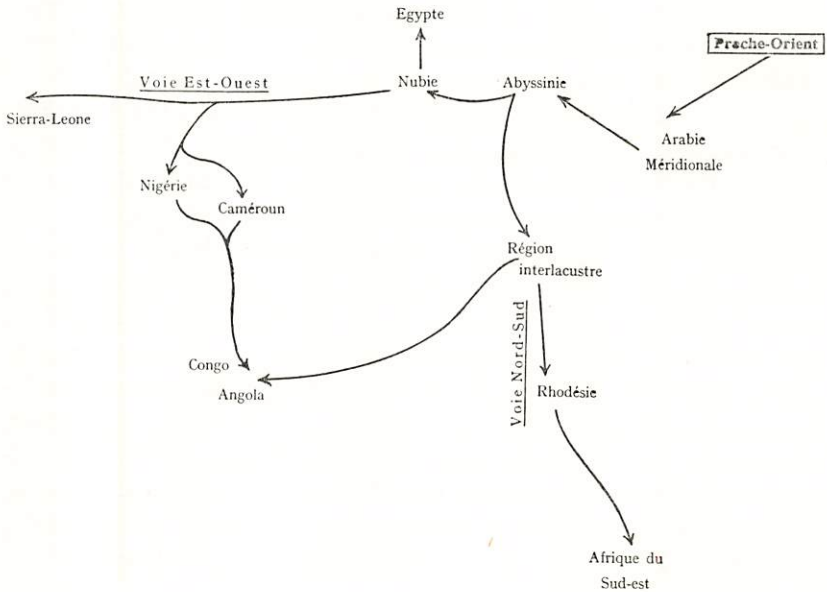
Baumann rattache la royauté sacrale à ces deux dernières infiltrations. L'origine lointaine serait commune: ces éléments divers dérivent des vieilles civilisations orientales de l'Arabie, de la Syrie, de la Mésopotamie et surtout de l'Inde. Les deux voies de pénétration, celle du Nord et celle du Sud, semblent parallèles. La voie du Nord atteint l'Abyssinie, le Darfur, le Ouadai, le Baguirmi, le Kanem, le Bornu, le Haoussa, le Nupe, le Gurma, le Dagomba, l'empire Mossi, le Nord des Bambara et la côte de l'Atlantique dans les états Wolof et Serer; elle pénètre également jusqu'à la côte de Guinée, surtout en pays des Ashanti, du Dahomey, des Yoruba et du Benin. L'Egypte n'est touchée qu'en passant. Quant à la civilisation rhodésienne: elle s'implante tout le long de la côte orientale, en particulier autour de Sofala; elle pénètre vers l'intérieur le long du Zambèze, y crée le royaume de Monomotapa et s'étend en conquérante vers l'Ouest jusqu'en Angola (Mbundu, Humbe, Ambo, etc.) jusqu'à l'embouchure du fleuve Kongo, et vers le Nord-est dans la région des Grands Lacs (Unyamwezi, Uganda, Rwanda, Urundi). Les infiltrations arabico-persanes de Chirazi (Xème siècle) sont présentées comme une dernière tentative de colonisation de ce même cercle.

Baumann insiste que dans les deux cas, c.-à-d. pour le néo-soudanais comme pour le rhodésien, il s'agit d'une civilisation de couverture. Le substrat qui y est recouvert diffère toutefois; la néo-soudanaise recouvre du paléo-nigritique, tandis que la rhodésienne recouvre tantôt du paléonigritique tantôt des Bantous du centre à structure matrilineale. C'est ce qui rend l'analyse délicate, car il faudra éliminer chaque fois ce qui appartient au substrat, et éventuellement étudier les altérations subies ou les substitutions réalisées à la suite du contact avec la civilisation de recouvrement.

#### D. TOR IRSTAM (1944)

Tor Irtam en 1944 dans *The King of Ganda*, ouvrage qui porte comme sous-titre *Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa* (38) ne

se contente pas de présenter le roi des Baganda comme un roi sacré, il recherche aussi les autres états, où il peut retrouver des traits analogues dans la personne du chef d'état. Son analyse extrêmement fouillée ne distingue pas moins de 32 critères, comme nous l'avons mentionné déjà plus haut. Voici d'après cette étude les principales caractéristiques de la royauté sacrale en Afrique :



1. mode particulier d'élection ;
2. cérémonial particulier de couronnement (analysé en détail par Hocart dans *Kingship*, London, 1927 : 27 éléments p. 70) ;
3. un ensemble d'interdits concernant le physique du roi et son comportement : il doit rester invisible, il ne peut toucher le sol ; son sang ne peut être versé ; il doit manger seul ;
4. un cérémonial, à date fixe, pour rajeunir ses forces physiques ;
5. les insignes particuliers royaux ;
6. les fonctions religieuses ;
7. le Roi et la lune ;
8. le Roi et le bétail ;
9. le Roi et le foyer sacré ;
10. la mise à mort rituelle ; le cérémonial particulier de conservation du cadavre ;



11. le rôle de la Reine-mère et de la Reine;
12. l'organisation particulière de la cour: hiérarchie des ministres;
13. son caractère sacré: incarnation d'ancêtres; responsabilité dans des rites de fertilité (faiseur de pluie); la vénération dont il est l'objet; symbole de la divinité;

Sauf un seul élément: la plantation de l'arbre de vie, il considère tous les éléments analysés comme „belonging to the African sacral kingship” (38, 192). Pour l'origine lointaine de cette institution il renvoie au Proche-Orient, et il indique comme vecteurs de cette civilisation des peuples nomades: „nomad peoples . . . in the course of centuries immigrated to Africa . . . who also, as I believe, took with them the sacral kingship” (38, 192). Ce seraient les fondateurs même de ces états qui y auraient amené avec eux l'institution de la royauté sacrale. Il ne les considère pas comme une infiltration qui aurait eu lieu après coup lorsque l'état existait déjà. Du Proche-Orient ces Arabes auraient passé en Abyssinie (par la voie de l'Arabie méridionale). C'est de là qu'il fait partir les deux voies qui portent la nouvelle institution à travers l'Afrique Noire partout où se créent des royaumes. D'une part la route est-ouest, qui du Soudan oriental s'étend jusqu'à Sierra Leone; d'autre part une route nord-sud, qui passe par la région des Grands Lacs et la Rhodésie pour aboutir jusqu'en Afrique du Sud-est. Quant aux états de la côte au sud-ouest (Angola et Kongo), il y envisage une double influence: l'une partie des Grands Lacs, l'autre partie de la Nigérie et du Caméroun.

Notons toutefois qu'en parlant du culte lunaire (38, 130) il suppose que les nomades venus du Proche-Orient ont subi en cours de route l'influence de l'Arabie méridionale et que c'est de là qu'une „religion lunaire”, conçue dans le sens de Nielsen (*Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, Strassburg, 1904), aurait pénétré en Afrique Noire. Quant à la cérémonie du renouvellement de la vigueur du roi, il ne la fait pas dériver de l'Égypte (rituel *sed*) mais il rattache ce rituel, aussi bien celui de l'Uganda que celui de l'Égypte, à une source lointaine commune en Proche-Orient (38, 91). Acceptant la position prise par Schilde (15b, 160), il considère que l'Égypte n'a pu influencer qu'indirectement le reste de l'Afrique Noire et qu'elle-même a reçu sa civilisation par la route de la Nubie (38, 192). Au cours de son analyse, il fait plus d'une fois appel à la civilisation rhodésienne (p.ex. pour l'origine du mythe du fanagne, p. 166), mais puisqu'il rattache la

pénétration de la royauté sacrale à l'immigration d'une vague de nomades, son hypothèse diffère totalement de celle de L. Frobenius ou de celle de H. Baumann. Quand il parle de nord-érythréen (néo-soudanais) ou de rhodésien (sud-érythréen), ces vocables ont pris chez lui un sens simplement géographique régional.

On aurait tort de confondre son immigration de nomades avec l'invasion des pasteurs hamites. En effet à plusieurs reprises il fait nettement la distinction, entre autres là où il rattache à la culture des Hamites orientaux les éléments culturels ayant trait au bétail (38, 136) ou encore quand il insiste que la notion de faiseur de pluie n'est nullement à rattacher à la civilisation hamite. Toutefois il en détache le foyer sacré et il rattache cet élément-ci à ses envahisseurs nomades, qui, au contact de l'Arabie méridionale, l'ont adopté et emmené avec eux en même temps que le culte lunaire (38, 141).

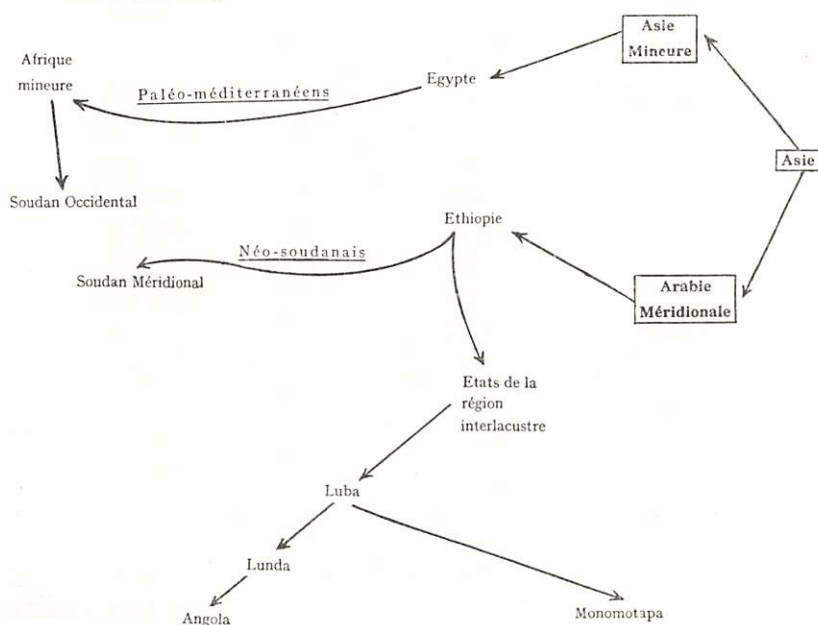
Pour le régicide, il montre nettement qu'il n'appartient pas à la notion de Roi divin, mais qu'il existait déjà auparavant dans le cas du faiseur de pluie déficient: „Since . . . it is undoubtedly the nomad peoples, who brought the notion of the sacral king to Africa, one would appear to be justified in assuming that one of the reasons for the sacral regicide may be the connection between the sacral king and primitive rain-chiefs or rain-makers, who were killed, when no longer able to carry out their duties" (38, 164). Nulle part Irstam nous indique à quelle vague historique il fait allusion en supposant pareille immigration de nomades du Proche Orient en Arabie méridionale, puis en Ethiopie. Une fois qu'on a exclu les vagues de Hamites, éleveurs de bétail, le problème devient délicat à résoudre.

#### E. STURE LAGERCRANTZ (1944-1950)

Dans une première étude: *The sacral King in Africa* en 1944 (39), Sture Lagercrantz met au point et complète la documentation présentée par Tor Irstam dans sa dissertation: *The King of Ganda* (38). Dans sa seconde contribution: *Divine Kingship* (42) en 1950 il examine à fond les éléments principaux de cette institution de la royauté sacrale. La grande différence entre son analyse et toutes les précédentes, c'est qu'elle part d'une toute autre conception. D'après lui on n'a pas affaire à une vague d'immigration, qui aurait apporté une civilisation nouvelle, mais simplement à des éléments culturels, qui à dates diverses et in-

dépendamment de toute immigration se sont infiltrés en Afrique Noire. „It is more likely that it entered Africa in the same way as the court observances of the Near East generally did i.e. independently of any migration of peoples” (39, 130). Rien d'étonnant dès lors s'il rattache ces divers éléments à des complexes culturels et des couches culturelles diverses.

Parmi les éléments qu'il rattache à son Old Sudanese Culture nous en remarquons trois qui souvent ont été mis au compte de la royauté sacrale: 1° the prohibition for the rain-maker chief to wash himself and to leave his capital or his kingdom, 2° the custom of killing unsuccessful rain-maker chiefs, 3° ancestor tree, life tree and death tree (42, 409).



Parmi les éléments qu'il rattache à la Nilotic Culture (dans le sens de W. Schilde) nous en trouvons encore une: „the custom of killing incompetent rainmaker chiefs with weapons” (42, 411). Mais ce sont surtout les éléments de la Young Sudanese Culture qui nous intéressent ici. Il la décrit comme „a mixed culture, in the great states from Ethiopia to Senegal, in the lacustrine area, the Congo and Rhodesia . . . She is mainly traceable to early connections with the



urban cultures in Arabia, Syria, Mesopotamia and above all India" (42, 414).

A l'encontre de L. Frobenius et d'H. Baumann, il ne parle pas de deux cultures parallèles, celle du Nord (néo-soudanais) et celle du Sud (rhodésien). Il fait entrer ces éléments par l'Abyssinie, puis de là les fait entrer en Afrique Noire par une double voie: celle de l'Ouest qui suit la Sudan Route telle que W. Schilde l'avait décrite, et celle du Sud et du Sud-Ouest, qui est portée par les waHima, puis est adoptée par les dynasties Luba et Lunda pour arriver ainsi jusqu'en Rhodésie et en Angola (states of the lacustrine area, Rhodesia and Congo). Mais il se heurte à une grande difficulté dans son analyse: c'est que ces mêmes éléments culturels apparaissent en Afrique également comme paléo-méditerranéens, notamment dans les cultures urbaines d'Egypte et d'Afrique Mineure et même secondairement jusque dans le Soudan occidental. Il se trouve donc devant une double voie de pénétration: la première (la paléo-méditerranéenne) passe par l'Egypte et toute l'Afrique Mineure avant d'aboutir en Afrique Occidentale: la seconde (celle des néo-soudanais) passe par l'Ethiopie pour se répandre vers l'Ouest dans les états soudanais méridionaux d'Afrique Occidentale, ainsi que vers le Sud dans les conquêtes waHima et waTutsi. Mais il explique les similitudes des deux voies par une origine lointaine commune en Asie: „The Young Sudanese was in Asia in some way combined with the Old Mediterranean and in the last analysis perhaps constituted its court culture" (42, 414).

Comme éléments culturels, il rattache à la Young Sudanese Culture e.a. une idéologie monarchique, qui est à la base des faits suivants: 1° only physically flawless men are eligible as regents, 2° the regent's blood may never be shed, 3° the regent may not leave his palace, 4° the regent must be invisible; he must give audiences in dark room, sitting in a cage or behind a curtain (42, 414, 334-346). D'autre part il relève comme éléments de l'Old Sudanese Culture, mais qui furent adoptés et ré-adaptés par les néo-Soudanais: 1° state trees, 2° ancestor trees, 3° the killing of the rainmaker chief; not killed with the help of weapons, but by strangling or by poisoning (42, 414). Etant donné qu'il s'agit d'une „court Culture", civilisation de cour, il rattache à cette Young Sudanese Culture ce qu'il appelle les signs of dignity: 1° long finger-nails, 2° accessory finger-sheaths, 3° multi-prolonged spears, 4° forked-staffs, 5° artificial cranial deformation, 6° ostrich-eggs as roof

ornaments, 7° dynastic marriages (42, 414, 360-367). Cette vie à la cour royale permit le développement des arts et métiers. Aussi il y voit l'origine de la multiplication des gens de métier et de leur production d'éléments nouveaux comme: arm-daggers, throwing-knives, bracelets worn around the ankle (42, 415).

La caractéristique principale et le grand mérite de Lagercrantz, c'est d'avoir insisté constamment sur l'opposition diamétrale entre d'une part „the ideology of chieftainship”, qui est africaine et propre à l'Old Sudanese Culture, et d'autre part „the Eastern monarchical ideology”, qui est propre au Proche-Orient et qui ne s'infiltré en Afrique qu'avec les éléments de la Young Sudanese Culture.

Dans sa „*Contribution to the Ethnography of Africa*” il a consacré un chapitre spécial au Divine Kingship (331-375; 427-428), comme nous le disions plus haut. Voici les conclusions principales, auxquelles il aboutit dans l'analyse des éléments principaux de cette institution de la royauté sacrée.

A. Quant au mariage royal:

Il le décrit comme une tolérance de mariage entre père et fille ou entre frère et soeur, en vue de conserver la pureté du sang dans les dynasties royales. Cette coutume s'est introduite d'abord en Égypte; de là elle a gagné l'Afrique Noire, mais ici on n'en a plus entrevu le motif primordial (la pureté du sang), aussi y a-t-on introduit des restrictions: au lieu de mariage frère-soeur on ne tolère plus que le mariage de frère et demi-soeur; chez les Baganda et les Mossi on y ajoute la prohibition de mettre au monde un héritier royal.

B. Le porte-armes.

Déjà à plusieurs reprises on a traité du porte-armes (the weapon-stand) comme élément propre à la culture néo-soudanaise et rhodésienne. Lagercrantz ici insiste sur le fait que ce serait une évolution de porteur en porte-armes, et en même temps un changement de fonction puisqu'il est devenu insigne de chef. Il se demande si à l'origine de cette évolution on ne pourrait pas mettre la lance sacrée des Nilotiques.

C. Le tabou royal de l'eau.

Ici Lagercrantz introduit une distinction. La défense au chef de se laver est sans doute un élément vieux-soudanais, mais le „water-shy king”, la défense de toucher l'eau, de passer l'eau, d'aller en barque, de voir l'eau, serait un élément de culture néo-soudanais, et étranger à l'Afrique, d'origine orientale.



D. Le tabou de présence royale.

Quant à la question des *invisible kings* il introduit des distinctions analogues. 1° la défense de quitter sa région était un élément vieux-soudanais, mais la défense de toucher terre ou de se déplacer est néo-soudanais; 2° l'obligation d'une brève réclusion pour l'initiation au règne est vieux-soudanaise, mais la prolongation de cette réclusion et le tabou de quitter la résidence est orientale et une introduction néo-soudanaise; 3° la notion de l'envoûtement est un élément africain, mais celle du mauvais oeil est vieux hamitique, et le renversement de „protection contre le mauvais oeil du peuple” en „défense au roi de voir le peuple” est néo-soudanais; 4° l'audience derrière un rideau, ou dans une chambre sans lumière, sont des éléments d'introduction orientale et ne se trouvent que dans le néo-soudanais; 5. Le régicide. C'est ici certes son examen le plus intéressant. C. G. Seligman, E. Brauer, H. Wieschhoff, Mar. Schmidl, T. Irstam avaient admis la mise à mort rituelle du roi comme un élément caractéristique de la royauté sacrale. Lagercrantz le rejette catégoriquement et prouve péremptoirement le bien fondé de cette position. Déjà les égyptologues, depuis les critiques de Gardiner, avaient rejeté l'hypothèse du régicide pour l'Égypte; I. Engnell également pour le Proche Orient, Conti Rossini également pour l'Abyssinie. L. Frobenius, H. Baumann et G. Spannaus ont rejeté en outre la théorie du meurtre rituel royal comme étant un élément d'origine hamitique. W. Schilde a essayé de montrer que les cas positifs de meurtre rituel que l'on cite pour les royaumes situés sur la route du Soudan, sont ou bien faux ou bien douteux, car on l'a souvent confondu avec un simple meurtre de cour. D'ailleurs en même temps H. Baumann et W. Schilde avaient prouvé que le chef faiseur de pluie n'appartient nullement en propre à la civilisation hamitique, mais est bel et bien caractéristique du Paleo-nigritique ou du Vieux Soudanais. Même Seligman dans son étude comparée des Nilotiques (hamitized Negroes) et des Mésaticéphales, en 1932 a admis que le rituel des rain-stones était un élément des „True Negroes” et que son extension d'Est en Ouest coïncidait avec le Paléo-nigritique de H. Baumann. W. Schilde a essayé également de justifier la mise à mort du faiseur de pluie dans la mentalité des Nègres agriculteurs, lorsque ce faiseur de pluies se montrait vraiment déficient dans sa fonction, mais il y ajoutait: „Für die nomadischen Staatengründungen kommt es gar nicht in Frage” (15b, 158). Spannaus lui aussi a adopté la position de Schilde et

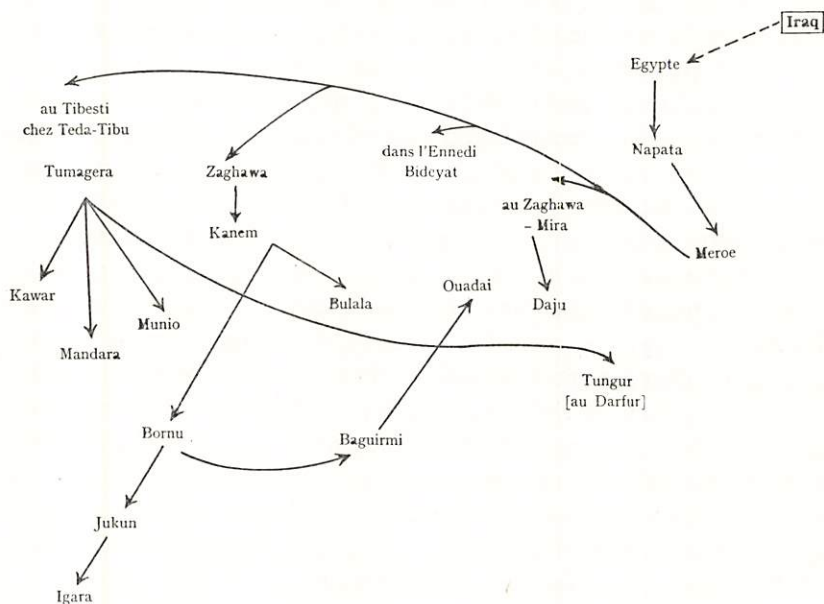


a déclaré le chef-faiseur de pluie comme personnage caractéristique de la Old Sudanese Culture. Lagercrantz, sans nier que dans certaines structures la mise à mort rituelle du roi en Afrique Noire apparaisse, l'explique comme une adoption et adaptation d'un élément vieux-soudanais: ce qui pouvait se comprendre pour le faiseur de pluie vieux-soudanais, aurait été étendu par les Nègres au Roi sacré lorsque cette institution de la royauté sacrale s'est infiltrée chez eux. Il s'agirait donc d'un anachronisme, dû à une interprétation erronée de l'institution du roi divin. En Orient, d'où l'institution est venue, le Roi divin n'était pas mis à mort rituellement, mais le régicide y a été introduit lorsque l'institution a pénétré dans des milieux africains nègres, où existait la mise à mort rituelle du faiseur de pluie en cas de déficience. En même temps certains détails nouveaux sont venus s'y ajouter: au lieu d'attendre l'imminence de la sénilité ou de la maladie, on a introduit la limitation préventive, fixée par divination ou prescrite au moment même de l'élection; au lieu de la mise à mort par les armes, on a exigé la mort rituelle par strangulation sans effusion de sang, ou éventuellement, comme surrogat toléré, le suicide par le poison. Toutes ces innovations ne sont guère africaines. Dans le Vieux Soudanais la mise à mort rituelle ne s'appliquait que par mesure exceptionnelle en cas de non-réussite ou de défaillance imminente; la mise à mort par les armes y a précédé celle par strangulation ou par le poison. Sans doute H. Baumann (33, 58) et L. Frobenius (8, 7) avaient admis le régicide comme un élément néo-soudanais et rhodésien. Lagercrantz le rectifie en disant: „They are right in as much as in these cultures, after it was adopted, the custom was strictly maintained” (42, 359). L. Frobenius et R. Heine Geldern, en renvoyant à des exemples de régicide en Asie méridionale ont élargi le problème. Lagercrantz fait observer (42, 359) que s'il y a eu une origine commune pour l'Afrique et pour l'Asie Méridionale, celle-ci devrait alors se placer à une date fort éloignée, et antérieure, à l'infiltration de l'institution de la royauté sacrale, puisque celle-ci ne comporte pas de régicide en Proche-Orient. Quoiqu'il en soit, on peut conclure que la mise à mort rituelle du roi ne peut être considérée comme un critère essentiel de la royauté sacrale.

F. A. J. ARKELL (1951-1952).

A. J. Arkell dans son *History of Darfour* 1200-1700, en 1952, sans exclure une origine lointaine en Iraq (43, 1952, 129), rattache pour l'Afri-

que la royauté sacrale à l'ancienne Égypte. De là il la fait passer par le royaume de Napata (VII au III siècle avant Jésus-Christ), au royaume de Méroé (VI av. J.-Chr. à 350 apr. J.-Chr.). La destruction de Méroé par les Aksoumites en 350 aurait été l'origine de la dispersion de la famille royale de Méroé, qui se serait étendue vers l'Ouest. Il retrouve cette famille avec l'insitution de la royauté sacrale au X<sup>ème</sup> siècle dans le royaume de Zaghawa: celui-ci survit à l'Est dans les Zaghawa-Mira, qu'il croit pouvoir identifier avec les Daju; leur royaume Daju s'implante chez les Furs du Dar Fur; à l'Ouest le royaume de Zaghawa disparaît et le royaume de Kanem s'y substitue au XI<sup>ème</sup> siècle. Ceci explique comment l'institution apparaît au cours du XIV<sup>ème</sup> siècle au Bulala et à la fin du XIV<sup>ème</sup> au royaume du Bornu.



Il croît retrouver à l'origine des Tungur cette même famille dynastique de Méroé, qui aurait donné naissance à la dynastie régnante chez les Bideyat dans l'Ennedi (les Biriara sont encore actuellement en relation avec les Tungur de Jebel Hereiz) et chez les Tumagera au Tibesti, où le contact avec les Touaregs expliquerait les divergences notoires qui actuellement les caractérisent. Cette dynastie Tumagera s'étend ensuite vers le Sud; elle envoie ses fils régner au Kavar, à Munio, au

pays Mandara, et aurait envoyé également une branche vers le Sud-est, les Tungurs, qui vers 1350 auraient mis fin à la dynastie Daju au Darfur. Ce serait là l'explication du Roi divin au Darfur. Les ressemblances entre le Bornu, le Kanem, le Ouadaï, le Zaghawa et le Darfur trouveraient leur explication dans cette influence commune qu'ils ont tous subie : celle de la dynastie ancienne de Méroé. Ultérieurement du Bornu l'influence aurait gagné également les Jukun de Nigérie : les traditions suggèrent l'époque de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Sans doute, d'après Arkell le Darfur aurait à deux reprises fait partie de l'empire du Bornu et subi l'influence directe de ce dernier (d'abord entre 1240 et 1350; puis de 1535 à 1603), mais cela n'aurait que renforcé des ressemblances déjà existantes de par l'origine commune de leur dynastie régnante.

Pour l'analyse de ces documents il est utile de les comparer avec la documentation concernant le royaume des Zaghawa et du Bornu, présentée par l'islamiste C. H. Becker dans : *Zur Geschichte des östlichen Sudan* (dans : « Von Werden und Wesen der Islamischen Welt. Islamstudien », Bd. II, 16-44. Leipzig, 1932). Grâce à cette documentation nous obtenons un exposé assez complet de l'institution de la royauté sacrée, telle qu'elle était en vigueur dans les royaumes d'Afrique Noire à caractère néo-soudanais (c.-à-d. qui se trouvaient sous influence d'infiltrations orientales) à partir du X<sup>e</sup> siècle. Voici les éléments principaux, qui semblent y caractériser cette royauté sacrée :

1. Un feu sacré : il est allumé au moment de l'accession au trône, soigneusement entretenu pendant tout le règne, et est éteint au moment de la mort du roi (Darfur, 234, 235).

2. Triple fonction du Roi : a) il doit obtenir la pluie et assurer ainsi la fertilité des champs (Darfur, 227; Jukun, 236); le roi prend part à la cérémonie des semences (Darfur, 227; Bornu, 227); b) il doit assurer les récoltes : Jukun, 236; c) il est responsable pour la fécondité et la prospérité dans tout son royaume : Zaghawa, 225; Darfur, 227.

3. Le royaume est divisé en quatre provinces, d'après les quatre points cardinaux : Darfur, 232; Bornu et Kanem, 131;

4. Institution de quatre hauts fonctionnaires, vices-rois : au Darfur : Abo Dima, Abo Uma, Abo Tokonyawi, Abo Sheikh, 232; au Kanem : Ngaltima, Kaghama, Yerima, Mastriema, 131; au Bornu : Ghaladima, 132; au Sokoto : Ghaladima, 132; à Adamawa, 132; au Fezzan : kaledyma, keijumma, 132.

5. La mise à mort rituelle du roi. Aucune preuve au Darfur, 234, 236;



semble attestée au Katsina (strangulation), 231 et chez les Jukun, 236.

En tout cas on relève: a) le sacrifice d'un substitut: au Darfur, l'Abo Kamni, l'ombre du roi, 237; b) des sacrifices humains lors du recouvrement des tambours royaux, Darfur, 234; c) des sacrifices dans le cérémonial du rajeunissement de la vigueur, au Jukun, 236.

6. Rôle du serpent sacré: il mange les restes des sacrifices: Darfur, 230; il intervient dans l'élection du roi: Katsina, 231.

7. La mort du roi est gardée secrète jusqu'à l'élection d'un nouveau roi: Darfur, 232.

8. Election du roi: a) elle est faite parmi les fils du roi décédé, Darfur 233; b) par les quatre vice-rois: Darfur, 232; par trois haut-fonctionnaires: au Bornu, 231; c) elle est approuvée par des présages: lancement du javelot, au Katsina, 231, 233.

9. Accession au trône: a) l'élus est amené près du cadavre du roi: Bornu, 231; Katsina, 232; b) prestation de serment de fidélité des principaux ministres: Bornu, Darfur, 232; c) le roi promet de s'en tenir à la tradition: Darfur, 233; d) admonition de règne juste: Jukun, 236; e) le roi est installé sur le siège royal: Darfur, 232; f) le roi est revêtu des insignes royaux: Jukun, 236.

10. Sacrifice d'un boeuf noir sur une montagne, lors de l'accession au trône: Darfur, 230; Zaghawa et Katsina, 231; a) le roi, nouvel élu, est aspergé du sang de la victime: Darfur, 231; b) le roi décédé est enterré dans la peau du boeuf immolé: Katsina, 231; c) le roi doit manger pendant sa réclusion un pâté confectionné avec le sang et la viande du boeuf immolé: Darfur, 229.

11. Réclusion sur une montagne: au Ouadai, d'abord à Wara, 229, 230, puis à Abesher, 230; a) pendant sept jours: Ouadai, 230, 233; au Darfur, 232, 233; au Katsina, au Bornu, à Munio chez les Tumagera: 232; b) après la cérémonie de l'élection et de l'accession: Jukun, 236; c) avec bain rituel quotidien: Jukun, 236; d) avec alimentation rituelle: Jukun, 236; e) avec sacrifice humain quotidien: Ouadai, 229; f) avec prohibition de tout travail: Darfur, 232.

12. Installation officielle publique: a) avec acclamations de la foule: Jukun, 236; b) entrée officielle au palais royal: Jukun, 236.

13. Signes de vénération: a) se dénuder les épaules, ou même le buste: Darfur, 228; Ouadai, 228, 229; au Baguirmi, 228; chez les Fung, 228; chez les Jukun, 236; b) saluer en se battant les mains: Jukun, 236; Dar Masalit, 236.

14. Insignes royaux: a) lance sacrée: Jukun, 236; Darfur, 236; b) tambour royal: Darfur, 234; c) siège royal: Jukun, 236; d) diadème, cache-oreilles: cfr. chez W. Schilde, 15 b; e) voile devant la face: Darfur, 224; Dar Masalit, 234.

15. Tabous et interdits royaux: a) feindre un corps sans défauts: Darfur, 236; b) vie à l'écart: Darfur, 236; c) ne peut apparaître en public qu'aux deux grandes fêtes: Kanem, 234; d) audience derrière un voile: Darfur, 234; Bornu, Kanem, 234; e) alimentation: certains mets réservés exclusivement au roi: Darfur, 228; Zaghawa, 225; défense d'être vu en mangeant: Darfur, 236; f) boisson: réservée exclusivement au roi: Darfur, 228; Baguirmi, Zaghawa, 225; g) eau: défense de se laver, défense de voir de l'eau; défense de traverser l'eau: cfr. Lagercrantz, 42, 331-334; h) sol: défense de toucher le sol: Ouadaï, 230; i) peine capitale pour les sujets rencontrés au passage lors du transport des aliments ou de la boisson royale: Darfur, 228.

On pourrait facilement compléter cette liste, en y ajoutant toute la documentation déjà recueillie par Irstam, par Lagercrantz, par Frobenius. On devrait toutefois examiner ensuite ce qui est dû à l'Islam et faire le départ de ce qui est dû à des apports orientaux. En tout cas, s'il y a lieu de comparer l'institution de la royauté sacrée du Proche-Orient avec celle de l'Afrique Noire, c'est avant-tout à ces états et royaumes-ci qu'on pourra l'appliquer.

#### CONCLUSION

A l'état actuel de nos connaissances, il ne nous est plus possible de parler en Afrique d'une institution unique de royauté sacrée, ni même d'une institution double: „Priest-King” et „Divine King”, ni d'une origine unique pour ces institutions. Il nous est déjà possible d'indiquer pour bon nombre d'éléments culturels qui étaient indiqués comme caractéristiques de cette institution quel est leur véritable contexte culturel et historique; en d'autres mots nous pouvons indiquer à quelle couche culturelle déterminée ces éléments appartiennent et c'est dans cette couche que nous pouvons étudier son rôle et sa fonction véritable. Que voyons-nous? Nous devons distinguer dans ce complexe culturel des éléments qui appartiennent à tout le moins à quatre époques différentes.



a. Tantôt l'apport est dû à des infiltrations venues du Proche-Orient; on les groupe ensemble avec la civilisation néo-soudanaise et on les désigne fréquemment du nom de: éléments de cour royale. En effet ils ont trait surtout à l'étiquette de cour, au harem royal, et au cheval. Il y aurait lieu de vérifier si les éléments dits rhodésiens et parallèles aux éléments dits néo-soudanais ont eu la même origine orientale ou une autre origine extra-africaine.

b. Tantôt l'apport est dû aux vagues des immigrants hamites, pasteurs, éleveurs de bétail. Ici viennent se placer les éléments qui se rattachent à l'économie pastorale: p. ex. sacrifice de bétail, enterrement dans peau de boeuf, rôle du bétail, etc.

c. Tantôt l'apport est dû au substrat des tribus agricoles. On y a relevé e.a. le rôle du chef à fonctions religieuses, son intervention dans les rites agraires de semences et de récoltes; la mythologie lunaire; le rôle de faiseur de pluie; éventuellement la mise à mort du faiseur de pluie en cas d'incapacité flagrante.

d. Tantôt l'apport est dû au substrat de peuples chasseurs. On relève p. ex. le tabou de viande de lion et de léopard; le privilège de s'asseoir sur la peau d'un animal réputé chef; certains insignes de chef (dents de léopard, de lion); le chef apparaissant comme lion ou léopard après sa mort.

Le premier travail à faire serait dès lors de faire le relevé complet de ce qui semble caractéristique pour l'état à royauté sacrale orientale, puis de vérifier jusqu'à quel point ces éléments sont des ré-adaptations d'usages archaïques, qui existaient déjà mais avec une autre fonction dans les substrats antérieurs.

En particulier il y aurait à étendre l'examen pour y englober les éléments suivants:

1. le déplacement de la capitale à la mort du souverain;
2. le rôle de la Reine-mère et le rôle de la Soeur du Roi;
3. l'organisation du harem royal: le règlement des privilèges royaux, les tolérances dynastiques dans leur organisation matrimoniale, le problème de leur endogamie;
4. le culte des ancêtres royaux: l'entretien des tombes; les visites aux cimetières; les sacrifices annuels;
5. les rites en rapport avec l'apparition de la nouvelle lune et avec le mois lunaire;
6. des survivals de l'arbre de vie;



7. le rôle des tambours parmi les insignes de chef;
8. l'étude du diadème et des marques caractéristiques.

Afin de fonder historiquement et méthodiquement ces divers apports, il faudra procéder avec une rigueur critique extrême. Aussi il semble qu'on devra introduire certaines distinctions dans l'examen du Roi divin:

1. Au lieu de parler de „Roi”, nous devons préciser et distinguer entre: roi avec cour royale, sultan avec cour et institutions islamiques, empereur avec institutions hiérarchiques, chef tribal chez les peuples constitués en tribu, chef clanique là où il n'existe qu'une structure en clans et lignées, chef de terre, là où l'on découvre sous la superstructure de recouvrement (les conquérants) un substrat d'anciens possesseurs du sol.

2. En outre on distinguera entre chef et faiseur de pluie; entre chef régnant et chef de terre; entre *chef a fonctions religieuses* et *ministre du culte*. En effet partout où le contexte historique nous permet de découvrir encore une structure complexe avec des personnages distincts, nous devons garder séparées les institutions administratives, les religieuses et les magiques, les sociales et les anti-sociales. Le roi n'est pas nécessairement un ministre du culte; normalement le chef clanique est prêtre du culte des ancêtres mais ne peut pas en même temps être magicien; le „Divine King” diffère foncièrement du „Priest King”, car dans les structures archaïques il n'existe pas encore de structure royale, et là où les deux se rencontrent ensemble, on peut déceler un substrat et une superstructure de recouvrement.

3. Dans les cas de royauté sacrale, on distinguera entre 1° les croyances concernant l'origine de ce roi (p. ex. roi d'origine divine), 2° la vénération dont ce roi est l'objet au cours de sa vie (p. ex. vénéré à l'égal d'un dieu), et 3° les honneurs dont il jouit après sa mort (p.ex. roi divinisé, c.-à-d. admis dans le panthéon religieux).

4. Quand on relève en Afrique des éléments de royauté sacrale, on devra tâcher d'en déterminer le point d'origine: viennent-ils d'Arabie méridionale? (p.ex. pour Axoum). Ou viennent-ils de pays d'Arabes ou de Persans? (p.ex. pour la côte orientale) et à quelle époque?. Ou viennent-ils du Proche-Orient via l'Asie Mineure? (p. ex. pour l'Égypte).

5. En outre, on distinguera en Afrique entre régions où cette royauté se rattache directement à la voie de pénétration orientale, régions

où l'on se trouve devant des survivals d'infiltration paléo-méditerranéenne, et régions où l'institution n'a été apportée que par extension secondaire (p.ex. région interlacustre, Monomotapa, Nigérie du Sud, Ashanti, Dahomey, etc.).

En somme, si en Africanistique nous voulons travailler scientifiquement et méthodiquement, nous devons introduire du relief là où l'on a voulu tout rassembler dans un tableau unique factice; nous devons disséquer ce que l'on a réuni en généralisant de façon hâtive et non justifiée. Sans doute l'on entrevoit déjà que la solution sera bien plus complexe que celle que beaucoup d'historiens des religions ont entrevue, mais à quoi bon nous illusionner? A quoi bon tâcher d'expliquer, de comprendre, d'analyser une notion complexe comme celle du Roi Divin, si la généralisation s'est faite de façon trop hâtive, trop factice, trop simpliste? N'est-ce pas plus utile de préciser d'abord les positions historiques, de rattacher d'abord chacun des éléments composants à sa couche culturelle historique respective? Un élément culturel ne se comprend vraiment dans son rôle et dans sa fonction que si l'on est parvenu à le rattacher à sa couche d'origine où il jouait pleinement son rôle. Si au cours d'une évolution séculaire cet élément est ré-adapté et remis en valeur, c'est encore par le contexte historique respectif que l'on pourra interpréter cette revalorisation. En toute hypothèse une analyse historique critique est exigée avant de pouvoir procéder au travail de synthèse.

## BIBLIOGRAPHIE

1. 1890 A. W. HUBNER, *Das afrikanische Häuptling- und Königtum. Das Ausland*, 63, 1890.
2. 1890 J. G. FRAZER, *The Golden Bough*. London, 1890.
3. 1902 A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. Paris, 1902.
4. 1912-13 L. FROBENIUS, *Und Afrika sprach* . . . Berlin, I-III, 1912-13.
5. 1912 J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, P. III: *The dying God*. London, 1912 (3 ed.), p. 9-271.
6. 1913 C. G. SELIGMAN, *Some aspects of the Hamitic Problem in the A. E. Sudan*, *J. Roy. Anthr. Inst.*, 43, 1913, 593-705.
7. 1918 S. S. DORNAN, *The killing of the Divine King in South-Africa*, *South-Afric. Journ. of Science*, 15, 1918.
8. 1921-29 L. FROBENIUS, *Atlas Africanus*, Heft 2, Blatt 7: *Der König ein Gott*.
9. 1924 J. ROSCOE, *Immigrants and their influence in the Lake Region of Central Africa*. Cambridge, 1924.
10. 1925 E. BRAUER, *Züge aus der Religion der Herero*. Leipzig, *Veröff. sächs. Forschungsinstitut für Völkerkunde*: I, 7, 1925.
11. 1926 P. SCHEBESTA, *Die Zimbabwe-Kultur in Afrika*, *Anthrop.*, 21, 1926, 484-545.



12. 1926 W. SCHILDE, *Beiträge zur Hamitenfrage*. Augsburg, Tagungsber. Deutsch. Anthropol. Gesell. 1926.
13. 1929 G. SPANNAUS, *Historisch-Kritisches zum Hamitenproblem in Afrika*, dans: *In Memoriam K. Weule*. Leipzig, 1929.
14. 1929 G. SPANNAUS, *Züge aus der politischen Organisation afrikanischer Völker und Staaten*. Leipzig, *Stud. zur Völkerk.*, II. 1929.
- 15a. 1929 W. SCHILDE, *Die afrikanischen Hobeitszeichen*, *Z. f. Ethn.*, 61, 1929.
- 15b. 1929 W. SCHILDE, *Ost-westliche Kulturbeziehungen im Sudan*, dans: *In Memoriam K. Weule*, Leipzig, 1929.
16. 1929 J. H. DRIBERG, *Galla Colonists and the Lake Region of Africa*. *Ethnolog. Stud.*, I, 1929.
17. 1930 ROHEIM, *Animism, Magic and the Divine King*. London, 1930.
18. 1930 C. G. SELIGMAN, *Races of Africa*. London, 1930.
- 19a. 1931 C. K. MEEK, *A Sudanese Kingdom*. London, 1931.
- 19b. 1931 C. K. MEEK, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, I-II, London, 1931.
- 20a. 1932 C. G. & B. Z. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London, 1932.
- 20b. 1932 C. G. SELIGMAN, *Egyptian Influence in Negro Africa*, dans: *Stud. presented to F. L. Griffith*, 1932.
21. 1933 MAR. SCHMIDL, *Die Mondkönige in Ost-Afrika*. Paris, Congr. Inst. Lang. Cult. Afr., 1933.
22. 1933 L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich 1933.
23. 1933 H. WIESCHHOFF, *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen*. *Stud. z. Kulturk.*, II, Stuttgart 1933.
24. 1934 C. G. SELIGMAN, *Egypt and Negro Africa. A study in Divine Kingship*. London, 1934 (Frazer Lecture 1933).
25. 1934 H. BAUMANN, *Die afrikanischen Kulturkreise*. *Africa*, 7, 1934.
26. 1935 M. D. W. JEFFREYS, *The divine Ukundri King*. *Africa*, 8, 1935.
27. 1935 W. D. HAMBLY, *Culture Areas of Nigeria*. Chicago, Field Mus. Nat. Hist., Anthr. S., 21, 3. 1935.
28. 1938 G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*. Upsala, *Upps. Univ. Årsskr.*, 1938: 6.
29. 1939 R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939.
30. 1939 A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*. Stuttgart, *Stud. z. Kulturk.*, VI, 1939.
31. 1939 H. C. DECKER, *Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet*, *Z. f. Ethn.*, 71, 1939, 229 sq.
32. 1940 HARALD VON SICARD, *Drei grundlegende Wörter der süderythraeischen Kultur*, *Anthropol.*, 35-36, 1940/41, 561-585.
33. 1940 H. BAUMANN, D. WESTERMANN, H. THURNWALD, *Völkerkunde von Afrika*. Essen, 1940.
34. 1941 H. WIESCHHOFF, *The Zimbabwe-Monomotapa Culture in South-east Africa*. Menasha, 1941.
35. 1943 G. WIDENGREN, *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter, Religion och Bibel*: N. Söderbloms-Sällskapets Årsbok, 2, 1943.
36. 1943 I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Upsala, 1943.
37. 1943 W. HIRSCHBERG, *Asiatische Kultureinflüsse an der Ostküste Afrikas, Kolon. Rundschau*, 34, 1943, 49-57.



38. 1944 TOR IRSTAM, *The King of Ganda. Studies in the Institutions of sacral kingship in Africa*. Stockholm, *Statens Etnografiska Mus.*, N.S. 8, 1944.
39. 1944 STURE LAGERCRANTZ, *The sacral king in Africa*. *Ethnos*, 1944, 118-140.
40. 1948 E. E. EVANS-PRITCHARD, *The divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge, 1948 (Frazer Lecture, 1948).
41. 1949 P. HADFIELD, *Traits of Divine Kingship in Africa*. London, 1949.
42. 1950 STURE LAGERCRANTZ, *Divine Kingship*, dans: *Contribution to the Ethnography of Africa. Stud. Ethnogr. Upsal.*, I. 1950, 331-374.
43. 1951-52 A. J. ARKELL *The History of Darfur 1200-1700 A. D.* in *Sud. Not. and Rec.*, 32, 1951; *The early Sultans were divine kings*, *ibid.* 225-238; 33, 1952, 129-156.

# DIVINE KINGSHIP AND ITS PARTICIPATION IN ASHANTI

BY

REV. PATRICK AKOI

Ashanti, Gold Coast

## INTRODUCTION

The proverb, *Nyame ne Hene*, very comprehensively expresses the Ashanti<sup>1)</sup> belief in divine kingship. Its correct translation should be „Nyame is the King”. For the use of the verb to be „ne” instead of „ye” is to bring out this distinctive idea that Nyame alone may, in the real sense of the term, be considered king. His kingship is not only superior to, but also the source of, sovereignty existing amongst the abosom (tutelar gods), the nsamanfo (departed spirits) and men.

The conception of God as king appears to have been the highest stage in the development of the Ashanti religion; and, no doubt, it was from this stage that their knowledge of the invisible Supreme Being passed from theory into practice. For, if the Ashanti looked up to God as king, then according to their maxim, they were to do his will. It is said: *ade a o bene pe na woye ma no* which is to say, „what the king likes is done for him”.

---

<sup>1)</sup> The Ashanti occupy the central region of the Gold Coast, and they form a great part of the Akan race. Their exact origin is difficult to determine, there being no documentary evidence available. It has been held for some time that the first Ashanti emerged from the ground in a grove near Asumennya (in Ashanti). Annual sacrifices are still offered in the grove in honour of the First Ashanti (seven men and several women). It seems probable, however, that the Ashanti, like other Akan people, were Sudanese who in the course of centuries worked their way down from the southwestern edge of the Sahara to the mangrove and forest belts lying to the north of the Gulf of Guinea, between the Bandama and the Volta rivers. For further information on this subject, see Eva MEYEROWITZ, *Akan Traditions of Origin*, London, 1950, passim; Dr. J. B. DANQUAH, *Akan Doctrine of God*, London, 1944, p. 198; Dr. DANQUAH, *Akan Society*, No. 8; Rev. C. G. REINDORF, *The History of the Gold Coast and Asante*, Basel, 1889, p. 21 ff; W. E. F. WARD, *A History of the Gold Coast*, London, 1948, p. 39-45; A. C. HADDON, *Races of Man and their Distribution*, London, 1924, p. 47; P. E. AKOI, *The Concept of the Spiritual Kingdom of the Akan God Nyame*, Rome, 1953, p. 5-30 (in MS).

When, therefore, they declared that God is king, it became customary to set up a cult for him. Captain Rattray did not exaggerate when he wrote some thirty years ago that almost every compound in Ashanti had an altar to what he called the sky God.<sup>2)</sup> The sacrifices then (and even now) offered on the Nyame Dua (tree of God), to which Rattray was referring, were in recognition of God's sovereignty. The prayers that usually accompanied these sacrifices, and the names by which the deity was invoked, suggested that the Ashanti considered their Nyame as the Supreme Overlord of the human society, living with and helping men in all their walks of life.

He is addressed as Nana, the much revered One. As Dr. Danquah so well describes him, he is the "Creator of the first Progenitor" of the Akan.<sup>3)</sup> Every Akan (Okani - ba) is related to him as to a Creator, Mother, and King. A maxim clearly states that nnipa nyinaa ye Nyame mma — all men are the children of God. To the Ashanti mind it is this relationship with God, transmitted through the abusua (clan of blood relationship), that makes it possible for man to participate in the kingship of God as though it were a hereditary right of man.

Any one who is enstooled as ohene (king) of an Ashanti State is looked upon as a representative of the Supreme Being, Nyame. And as long as he occupies the sacred stool, he is believed to participate in the divine kingship of Nyame. This is why he is entitled to a high degree of reverence which will be his due even after his death. When he dies his saman (ghost) still bears that characteristics of divine royalty and he continues to rule the departed members of his State. The songs and the recitals played on the talking drums (ntumpan) and on State horns (durugya, mmentia) in praise of living and departed kings of Ashanti, are in recognition of the divine power delegated to them in order to rule the sacred State of Ashanti.

#### ONYAME, THE DIVINE KING

*ONYAME* is the God the Ashanti discovered. They discovered him as the Oboade (Creator) by whom everything was made, and the Opanin (Sovereign) to whom all are subject. He was known to them not as a local deity nor a tribal god, but as the Lord of the universe; hence they formulated the proverb: *Asase terew na Onyame ne Panin*

<sup>2)</sup> *Ashanti*, Oxford, 1923, p. 145.

<sup>3)</sup> *Akan Doctrine of God*, London, 1944, p. 22.



which is to say, The earth is vast but Onyame is the Sovereign.

The earth, personified as Asase Yaa (female whose natal day is Thursday), is considered a powerful being in the world below (wiasse). Besides vastness, there is something remarkable about her. The name, Asase Bonnese, appears to credit her with the power of creation. She is said to have created the Underworld and to control the dead who are there. She is sometimes held responsible for both fertility and barrenness of soil and may be propitiated for the former. Her symbol, the serpent or scorpion, is, as Meyerowitz carefully remarked, sometimes seen in combination with the "crux decussata of Nyame"<sup>4</sup> and this suggests that she controls not only death but also birth. But in spite of her great power and the part she plays in the lives of men, the maxim cited above considers her inferior to Nyame.

Nyame, as we noted above, is king in an absolute sense, there being no limit to his power and jurisdiction. He rules the entire universe which he created and which comprises the Osoro (world above), the Asamando (world of ancestral spirits) and the Wiasse (material world). And though this ruling of *Nyame* is done mainly through his representatives, he himself is believed to be always present in every part of the universe and may be spoken to in every place. Hence it is said *wope asem aka akyere Nyamea na woka kyere mframa*, It is when you want to speak to Nyame that you speak to the air.

This is not to say that the air or wind which fills the universe is Nyame, but that Nyame so fills the universe by his power that nothing escapes his attention. The Rev. H. St. J. T. Evans correctly writes: "Though omnipresent, he (*Onyame*) is visible only in his works."<sup>5</sup> Wherever his attention is drawn he acts in the interest of his creatures. Various maxims state that he punishes the wicked, pounds *fufu* for the limbless, give medicine to the poor and sick, settles the case of the helpless.<sup>6</sup> Since Onyame is one, omnipresent, and may do all these

<sup>4</sup> *The Sacred State of the Akan*, London, 1949, p. 78.

<sup>5</sup> Cf. Edwin SMITH, *A Symposium, African Ideas of God*, London, 1950, p. 245.

<sup>6</sup> *Wubu koto kwasea a Nyame hwe wo to* — If you fool the crab i.e. your neighbour, God looks at you. *Onyame na owo basin fufuo ma no* — It is God who pounds *fufu* (a native food) for the limbless. *Nyame ma wo yare a oma wo aduru* — If God gives you sickness, he gives you medicine. *Asem a Onyame adi asie oteasefo nnan no* — The case Nyame has settled cannot be changed by any living person.

things at the same time in different places, it follows that he cannot be identified with any object of nature.

With regard to the meaning of Nyame, contradictory theories have been proposed by some anthropologists who have had the opportunity to study the Ashanti religion. Some hold that the word is derived from Nyamee (get to be satisfied).<sup>7)</sup> This appears to fall in with an important attribute of the deity, Giver of Satisfaction (Amomee). Others find a verbal identity between the Nyame of Ashanti and the Yahwe of the Israelites.<sup>8)</sup>

But the word, as pointed out by the Rev. J. G. Christaller, may well be derived from the verb *nyam* which means to flash, to shine,<sup>9)</sup> hence the term *animuo-nyamfo* refers to an honourable person, one who shines with splendour or glory. The terms *nyameso* and *nyame-ani* which refer to the heavens or the firmament, when they are examined in relation to the proverb, *obi nkyere abo-fra Nyame* — no one shows God to the child, seem to suggest that the ancient Ashanti must have come to the knowledge of God by means of the firmament and of natural phenomena. When rainy clouds are cleared it is said: *Onyame ate n' anim* — Nyame has brightened his face. On a gloomy day, children look up to the sky when they sing the ancient song:

*Nana Nyame ee!*

Grandsire Nyame eee!

*Paee ooo!*

Shine ooo!

*Na wo mma rewu.*

For your children are dying.

It should be pointed out that in the Ashanti mind, these idioms and songs do not identify Nyame with the firmament. They rather associate the splendour of the firmament with glory which is considered a primary attribute of Nyame and an essential quality of his nature. Each of the many names of Nyame shows an aspect of his glory. He is called:

Nyankopon      The one Great God.      (Nyam-ko-pon =  
Nyame-One-Great).

<sup>7)</sup> Captain Rattray learned this from his informants in Ashanti where some still maintain this analysis of the term. Cf. *Ashanti Proverbs*, Oxford, 1916, p. 19. The pronunciation of the word does not justify the introduction of an additional 'e'. The final 'e' of *Nyame* should be very short.

<sup>8)</sup> Father J. J. WILLIAMS, S. J., *Hebrewisms of West Africa*, New York, 1930, p. 81. For my views concerning this work of great merit, see P. AKOI, *The Concept of the Spiritual Kingdom of the Akan God Nyame*, Rome, 1953, p. 59 ff.

<sup>9)</sup> *Dictionary of Asante and Fanti Language*, Basel, 1933, p. 356.

Twereduampon	(Twere-dua-ampon = lean upon-like tree-and not fall: or as Dr. Danquah analyses it, Twi-adu-ampon = Twi-adu-the Great). Either derivation makes God (Nyame), the Mighty and Dependable One.
Toturobonsu	(To-tu-ro-bo-nsu = Fall-Fall-Fall-Create-Water): He who creates Water and makes it fall abundantly.
Odomankoma	(Odom-anko-ma = multitude-alone-full or give) Creator and Giver of the multitude.
Oboade	(Obo-ade = He who-creates-the thing) The Creator of the thing.
Nyaamanekose	(Nya-amane-ko-se = Get-Trouble-go-tell) He who is consulted in time of trouble.
Bomubuwafre	(Bomubu-o-wafre) He who is invoked in time of distress.
Brekyihuade	(Brekyi-hu-ade = Turn back-see-the thing) The all-seeing God.
Tetekwaframo	(Tete-kwa-framo) The most Ancient One.
Otumfo	(Otum-fo = He of power) The Powerful.
Amowia	Giver or Creator of the Sun.
Amomee	Giver of Satisfaction.
Amosu	Giver of Water.

These divine names reveal a deep insight into the knowledge of God and shows that the Ashanti really developed a high religious doctrine. Writing about them in 1887, A. B. Ellis said that if the conception of the God, Nyankopon, was of the Native Akan mind, then these people would seem to have progressed more in religion than those "occupying higher places on the scale of civilization".<sup>10)</sup> Later, Captain Rattray cleared the doubt of Sir Ellis by asserting that the conception of Nyame "has been innate in the mind of the Ashanti" and that it may well be of indigenous origin.<sup>11)</sup> We have already seen that Father Williams does not see any difference between Nyame and Yáhwe and this, "not only as regards verbal significance and derivation but especially in their attributes and their relations to created channels of

<sup>10)</sup> *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, p. 25.

<sup>11)</sup> *Ashanti*, 1923, p. 140 ff.



divine influence."<sup>12</sup>) Even Lévy-Bruhl who would classify the African as primitive, is quoted by Dr. Parrinder to have said of the Ashanti that they are a higher society because "they possess a real religion."<sup>13</sup>) All that religion was mainly based on the Ashanti belief that the God they discovered was a glorious King to whom the greatest honour and reverence were due.

As we observe from the divine names given above, the glory of Nyame lies in his possession of knowledge, power, virtues, and beauty, all of which are in him in an incomparable degree. It is on account of this singular greatness that he is called Nyankopon, The only Great God, and was declared king in an absolute sense, Nyame ne Hene.

#### NYAME AND NYANKOPON

It seems to me that the real distinction which Dr. Danquah and Mrs. Meyerowitz draw between Nyame and Nyankopon does not very well correspond to the Ashanti or Akan concept of the oneness of God. These great exponents of Akan philosophy and religion have, with great merit, used the three names — *Nyame*, *Nyankopon*, and *Odomankoma*, to establish an Akan-discovered triad. In his 'Akan Doctrine of God' Dr. Danquah writes: „There is also the divine triad, Nyame, the naturally given, Nyankopon, the experience of the given, and Odomankoma, the reconciliation of the given and experience of the given."<sup>14</sup> Elsewhere in the same book, the learned Doctor appears to consider the three as forming a trinity.<sup>15</sup>) „Odomankoma", writes Mrs. Meyerowitz, „is the Creator and with Nyame and Nyankopon forms a triad."<sup>16</sup> In their triad, *Nyame* is Mother, *Nyankopon*, is Son, and *Odomankoma* is Ancestor<sup>17</sup>).

To my mind, the three names do not stand for three distinct persons but for three aspects or ideas of the same personal God. It is not to be denied that the name Nyankopon is Nyame to which the attributes of 'oneness and greatness' (ko and pon) are added. That

<sup>12</sup>) *Hebrewisms of West Africa*, p. 81 (cited above)

<sup>13</sup>) *West African Religions*, London, 1949, p. 10.

<sup>14</sup>) *Akan Doctrine of God*, p. 75.

<sup>15</sup>) *Ibidem*, p. 44.

<sup>16</sup>) *The Sacred State of the Akan*, p. 84.

<sup>17</sup>) *Africa, Journal of the International African Institute*, London, 22/1952 p. 362.

Nyankopon and Odomankoma are names of the same person, may even be seen from the saying *Odomankoma Nyankopon boo ade nyinaa* („The Creator God made all The Thing”) in which reference is made to one God and Creator. Dr. Danquah himself gave a good expression for the numerical identity of Nyankopon (Great Nyame) and Odomankoma when he wrote: „Odomankoma is inclusive of the Greater Nyame” (i.e. Nyankopon)<sup>18</sup>. It is to be admitted that Onyame, Nyankopon, and Odomankoma are not three person but three names of the one personal God and Creator whom the Ashanti declared king.

#### ONYAME'S KINGSHIP AND ASHANTI ROYALTY

In Ashanti maxims, myths, and regal symbols, there are clear indications that Nyame is recognized the ohene (king) also of the Ashanti nation. We are already familiar with the maxim, *Nyame ne Hene* by which his kingship is expressly stated. In folk-tales, he is often described as a great monarch who holds his court in a celestial palace situated in the Nyankopon-Krom (Town of God) which is to be found in the world above (Osoro). Every ohene in Ashanti shows by the use of the Gye Nyame (Except God)<sup>19</sup> Symbol that he is subject to and fears the celestial king. The Asantihene who is regarded the chief representative of the celestial king, wears the Adaebo, the triangular breastplate which is a symbol of divine and universal authority, to show that his own authority is divine.

All these are in evidence of what we have said above that the concept of divine kingship did not only mark a high stage in the development of Ashanti religion but it also gave that religion the force to permeate almost all activities of life. Rattray was quite right to say that religion “permeates almost every aspect of life in Ashanti”<sup>20</sup>.

And the kingship of Nyame to which the Ashanti religion owes much of its influence in practical life, stems from the following beliefs:

1. That Nyame is the Oboade, Creator of the universe and there-

<sup>18</sup>) See *Akan Doctrine of God*, p. 63.

<sup>19</sup>) This symbol which is also called *Nsatea-koro*, consists in closing the fist, except the index finger which remains pointing upward to the sky. The king uses this sign during public dances to show his submission to Nyame.

<sup>20</sup>) *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, 1927, p. 2.

fore wields an absolute authority over all the things of creation.

2. That Nyame is the Ena, the Great Mother, the Originator of the Abusua by which kingship is primarily determined.

#### NYAME THE CREATOR

The divine name Oboade is self-explanatory. Analysed into its parts, it would read O-bo-ade which means: he who creates The Thing. Here, 'The Thing' refers to the sum total of creation, — the universe as an aggregate of things. It is on account of his having created this complexity of things that he is called Odomankoma (Odom-anko-ma = multitude-alone-full or give). Dr. Danquah's opinion is that the suffix ma is an adjective and means full <sup>21</sup>). But I think Mrs. Meyero-witz was correct in taking the ma as a verb meaning give <sup>22</sup>). For, what must have struck the Akan mind was not that God was (intellectually) full of the multitude, but that he had given out that multitude.

Odomankoma's role as the Giver of The Thing, may be seen in the solution of the famous riddle which is usually played in the drums:

<i>Asuo tware kwan</i>	The Stream crosses the path
<i>Okwan tware asuo</i>	The path crosses the Stream
<i>Opanin ne hwan?</i>	Which is the elder?

In answer to this, the Akan poet said:

<i>Yeboo kwan kotoo asuo</i>	We made the path but met the Stream
<i>Asuo firi tete</i>	The Stream is from ancient time.
<i>Asuo firi Odomankoma</i>	The Stream is from Odomankoma
<i>Oboade</i>	Creator of the Thing.

Everything that exists is to be included in the Ade (thing) which Odomankoma created. The two maxims: *Odomankoma boo soro boo asase* (Odomankoma created the upper world and created the lower world) and *Odomankoma Nyankopon boo ade nyinaa* (Odomankoma Nyankopon created all the things) are in evidence of the fact all things were brought into being by the creative power of

<sup>21</sup>) *Akan Doctrine of God*, p. 58-61.

<sup>22</sup>) *The Sacred State of the Akan*, p. 83.

<sup>23</sup>) The verb *bo* admits more than a hundred meanings. Christaller gives 115 meanings to it in his *Dictionary of Asante and Fanti Language*, p. 27. When used in relation to the Supreme Being, as Christaller pointed out, *bo* conveys the idea of "giving rise to, ordaining from the beginning, creating." This is how it is used in the divine name *oboade*.



Nyame or Odomankoma Nyankopon. And if so, then all must come under the ruling power of this Creator who is King.

#### NYAME AND ABUSUA

But there is something special about the kingship of Nyame. He is declared king not only because he created the universe, but because he originated the abusua (clan of blood relationship) which determines royalty in Ashanti.

It is probable that if the Ashanti had not established that God was the origin of the abusua, they would not have declared him king of their society in which kingship and royalty are inconceivable outside clan relationship. If Nyame were outside the abusua he could indeed be regarded as the Supreme Being but not necessarily as a king; just as an Ashanti father is considered superior over his wife and children but has no social right to be made chief or king in the abusua of his wife and children. In the Ashanti way of thinking, a man cannot even belong to the same abusua with his children. For, as he is incapable of transmitting his blood to the children he procreates, he cannot share abusua-relationship with them. Rattray remarked that in no conceivable circumstance whatever can a male transmit his blood which he derived from his mother<sup>24</sup>). Only a female parent can transmit her blood to her children and by this, they become members of her clan.

And here, we are faced with a rather difficult question. Since the abusua is matrilineal, it may be asked whether Nyame who originated it, is a feminine principle?

It must be pointed out that the habit of speaking of Nyame now as male and now as female does not imply that the deity is bi-sexual as some writers thought<sup>25</sup>). It rather suggests to the Ashanti mind that Nyame transcends sex and is therefore not determined by it. He created sex not for himself but for his creatures; and what created sex can produce, Nyame can produce without having recourse to the use of sex. So that it is only from the effects of Nyame's works that he comes to be considered sometimes as male and other times as female. The act of originating the abusua shows a feminine work of the deity.

<sup>24</sup>) *Ashanti*, Oxford, 1923, p. 76.

<sup>25</sup>) Mrs. Eva MEYEROWITZ writes: "Ntowa who, like Nyame the Supreme Being, is a bi-sexual Creator God and Giver of Rain and Sun". Cf. *The Sacred State of the Akan*, p. 156.

This assertion is based on the fact that the members of an abusua are believed to be consanguineous. It is said: abusua baako mogya baako, „oneabusua, one blood”. And since the transmission of blood, which decides on the membership of an abusua is, as we saw above, exclusively a female prerogative, it follows that in giving the first abusua-mogya (blood of clan) for transmission, Nyame was doing the work of a feminine principle.

As the Giver of the abusua-blood, Onyame may rightly be called Ena, Mother. But royalty is transmitted along with the abusua blood. It would be right therefore to say that Nyame is the ultimate origin of royalty in Ashanti, which is for this reason regarded sacred and divine.

The maxim *nnipa nyinaa ye Nyame mma* „all men are the children of Nyame”, does not say whether Nyame is a father or mother, it speaks of the sonship of man but it does not determine the parenthood of God. But if Nyame is such a person that gives royal hereditary rights to his or her children, then considering the above discussion, there is hardly any doubt that the implication of the maxim is that Nyame is a mother. It may be more correct to say that in this Nyame has acted as a mother. This assertion is verified by the saying: *Musua ban ason a wonyinaaye Ena mma* which Dr. Danquah translates as „The Seven great clans who are all descendants of one mother.”

All the seven abusua - Oyoko, Agona, Asona, Bretuo, Ekoonna, Asenee and Aduana - as seen from the saying quoted above, are said to proceed from Nyame, the Great Mother. And though the blood running through one abusua differs from that of another, yet they all participate equally in the divine royalty. Hence the abusua system does not provide a basis for the establishment of social classes or casts in Ashanti. Every person is believed to be created, to be a child of Nyame and a member of an abusua and is thus endowed with sacred royalty which makes him eligible to the stool or to the chiefship in the place where his abusua rules.

#### OHENE

When a person is enstooled (i.e. installed king) as ohene of the Ashanti State, he becomes a representative of Nyame or Nyankopon (for the two names refer to the same God) and he rules with divine autho-



city. This is why he sits on the sacred simpini (a platform raised on three steps) and wear the adaebo (triangular breastplate). These are symbolic of the belief that the ohene actually impersonates the divine king (Nyame), who rules the three parts of the universe — osoro, asamando, and the wiase. On the ntumpan drums and for official purposes, he is addressed with such titles as Otumfo (the Powerful), Daasebre (Deserving unending thanks), Deefo (The Benefactor), Nnese (The Beginning or Foremost of things) and Nana (The Distinguished and Worshipful One).

Playing the part of Nyame, the ohene's person is believed to be sacred and even capable of conferring blessing on his people. It is for this reason that his kra (soul) is continually purified through the kra-guare (soul-washing) ceremony which takes place on his natal and festival days. This helps his kra to maintain an intimate union with Nyame. In the olden days, the ohene would, after the soul-washing ceremony, sleep in the Nyame Dan (room of Nyame), a privilege which he alone could enjoy. When he slept there, it was in the company of his yeyere, principal wife.

Under no circumstance should the ohene come in contact with a woman in menstruation. For, in that state, a woman is considered unclean and destructive to any thing that is sacred.

The ohene, like Nyame, must shine or distinguish himself in virtues. In fact, a high moral standard is required of a person before he can be chosen to occupy a stool. If he were to fail to satisfy the queen mother and the Elders of the place in this, he cannot be enstooled.

Besides spiritual virtues, he is also to possess some degree of physical integrity. Thus, a lame, maimed, deformed, or circumcised person would not be chosen to occupy a stool. Since he shines in these qualities, the ohene is sometimes referred to as Awia (Sun). It is said *ohene ye Awia* which is to say, „The king is the Sun”.

Gold, which is symbolic of the life-giving fire of the sun, is the Asantehene's colour. He sits on the Golden Stool which is believed to contain not only the spirits (Sunsum) of the previous occupiers, but also the spirit of the whole Ashanti Nation. When he sits in state, his ornaments — head band, necklace, breastplate, bracelets, rings, Sandals, are all in gold. In the olden days, even his skin would sometimes

<sup>26)</sup> *Akan Society*, No. 8, p. 13.



be powdered with gold dust. All this is intended to give external splendour to the ohene who is the representative of Nyame, the king of glory.

Everything is done to ensure that the king maintains his glorious qualities and stays in grace. If he misbehaves he falls away from grace and is destooled. A serious sin like murder, adultery, or the possession of an evil *suman* (amulet) would leave an evil stain on the ohene's soul and make it inefficient for its grace-conferring mission. The contact with a menstruating woman, the sight or even the announcement of death, which are regarded as the antithesis of life or the loss of it, are considered unclean and kept away from the ohene.

It is a great crime to curse the ohene. To swear an oath such as *Obosom nkum ohene* — May the *obosom* kill the king, is to run the risk of being beheaded. For, by this oath one would accuse the ohene of a great crime for which he deserves divine chastisement. If it is proved to be true, the ohene may be destooled. If it is untrue, the accusing party would have violated the ohene's sacred personality, an offence which once merited capital punishment. Even the ohene's ordinary oath should not be sworn at random. Once it is sworn, legal steps are likely to follow, and nothing is taken lightly in this matter. An oath always refers to a great event or calamity in the State. In Ashanti, the loss of a war at Kromanti has become a great oath. To swear that oath is to bring back to the king memories of great sorrow and he would act with severity in examining what has prompted the recall of sorrow.

#### OHENE'S IMMORTALITY

It is an Ashanti belief that all men are immortal because they are all children of Nyame and each person is endowed with an *okra* (Soul) which is immortal and must return to Nyame after its earthly sojourn. On its way back to God in the world above, it has to render an account of its *nkrabea*, the particular destiny which Nyame expects every man to fulfil. All men are bound to work out their respective *nkrabea*. It is said: *Onyame nkrabea nni kwatibea*, „There is no chance to avoid the destiny appointed by Nyame". When this destiny is worked out to the satisfaction of Nyame, life hereafter becomes a happier continuation of the life on earth.

But there is something distinctive about the immortality of the ohene.

His is accompanied by a perpetual kingship. This is the belief underlying the custom of not announcing the death of an ohene; and this is the reason why many people, servants as well as some wives of great kings, would offer themselves to die with their monarch.

In the olden days it used to be the custom to kill some people, especially criminals when an ohempon (great king) expired. These were supposed to accompany and serve him in the Asamando, the world of ancestral spirits.

When it was found necessary to announce the death of such a king, the message was expressed in such idioms as *odupon attu* — a great tree is uprooted, or *ohene ko baabi* — the king has gone somewhere.

It is true indeed that the departed king goes elsewhere. For the belief is that, after death, the ghost (saman) of the person undertakes a long journey to the region of the departed ancestors. The ghost of the ohene, accompanied by those who died with him, walks into that world of spirits, where he settles and reigns endlessly in a happier state and in a closer intimacy with Nyame.

#### CONCLUSION

From the above discussion we may conclude that, in the sacred state of Ashanti, royalty and kingship are believed to be divine. For, Onyame, the Supreme Being of Ashanti discovery, is declared king of the Ashanti State. By creating men to be the children of God, and instituting for them the system of abusua, through which divine royalty can be perennially transmitted, Nyame has made it possible for them to participate in his divine kingship.

The Asantihene, who on earth represents Nyame as we have seen, is a visible symbol in which the people venerate the kingship of the invisible God, Nyame. So that the ohene's role in the State is not only political but also religious. All the honour and respect paid to the ohene is due to this fact that he represents Nyame, the Great God and Absolute King to whom the State ultimately belongs.

SECTION III

FAR EAST. INDIA. IRAN



## IL SACRIFICIO DEL VECCHIO RE-MAGO NELLA CINA LEGGENDARIA

DI

P. BENEDETTO FEDELE, OFM.

Nel mio lavoro su *Lo stato e la società nell'antica Cina*, pubblicato negli „Annali Lateranensi”, 25/1951, 145-349, ritengo di aver dimostrato che fu praticata in Cina l'uccisione del re vecchio, e che questo costume risaliva ad un'epoca arcaica in cui il re aveva carattere e funzione di mago. Di questa preziosa tradizione, che riguarda la Cina preistorica e leggendaria, non si trovano che scarse tracce e sopravvivenze nei tempi storici (a partire dal XV secolo a.C.), perchè l'arcaico istituto del re-mago fu soppiantato per tempo dalla nuova figura del re-sacerdote.

Il P. Luigi Vannicelli, nella sua comunicazione al Congresso (v. *Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, Roma 1956), si è pronunciato contro la mia tesi. Egli sostiene che in Estremo Oriente non sarebbe esistita una regalità magica, perchè in tutti i miti relativi il re o capo od eroe culturale apparirebbe sempre come dipendente dall'Essere supremo, e quindi non sarebbe un mago. A questo proposito mi preme di precisare che io non intendo per „re-mago” una persona in possesso di una forza magica impersonale (*mana*) che gli consenta di operare ad esclusione di ogni e qualsiasi Essere supremo, bensì una persona che sfida, in certo qual modo, la Divinità, e ad essa si sostituisce nel governo della natura. Per me il re-mago è un essere orgoglioso che si crede divino e lancia il guanto di sfida alla divinità<sup>1</sup>). Riesaminando i miti studiati dal P. Vannicelli, mi sono fatto l'idea che anche la mitologia dell'Estremo Oriente, così pregnante di motivi spesso contrastanti e complessi e finora pochissimo o quasi per nulla elaborati, contiene echi di antichissime lotte tra esseri uranici e tellurici, tra mostri ed eroi culturali, tra capitribù ecc., lotte intese quas i

<sup>1</sup>) Vedi anche W. SCHMIDT, *Storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934, p. 253, 258 sgg.; ivi la critica della teoria del „mana”.

tutte al conseguimento dell'autorità divina sull'universo e sugli uomini, cercando di soppiantare l'Essere supremo, anche se *in genere* non ci riescano e chiaramente si veda il predominio di Dio su questi novelli Luciferi, i quali vengono sconfitti non da Dio direttamente ma da altri esseri da Lui inviati per riordinare uomini e cose. Più giù esamineremo questi miti singolarmente.

Ma oltre che sui miti, io baso il mio studio sui riti, usi e costumi del tempo storico, nei quali sono discernibili, attraverso l'indagine filologica ed etnologica comparativa, antiche tracce di re-maghi sacrificati nella vecchiaia o almeno eliminati o che lottano con la Divinità. Anche la celebre teoria del *Ming T'ang* 明堂 o Casa Quadrata del Calendario, dalle cui stanze il re-mago costituisce i mesi dell'anno e governa l'impero, non credo sia del tutto una ricostruzione speculativa senza alcun fondamento nella realtà, poiché essa rivela per lo meno una importante corrente di pensiero dell'epoca, e ogni corrente presuppone elementi e dati preesistenti e di lunga incubazione. La stessa speculazione individuale filosofica o magica lavora sempre su elementi già esistenti in qualche modo nell'ambiente in cui il filosofo o il mago vive e respira. Prove corroboranti la mia tesi io le vedo anche nel disprezzo generale in cui erano tenuti i vecchi nella dinastia Shang-Yin, dinastia che mi sembra la latrice di questo complesso, mentre i vecchi erano apprezzatissimi nella dinastia Chou. Comprovano la stessa tesi analoghi usi e consimili mentalità presso i popoli limitrofi della Cina.

Ecco la documentazione particolareggiata in merito:

1. Come nel Siam, così anche in Cina, esiste un solo termine per indicare Dio e imperatore: *Ti* 帝. Per distinguere questo da quello, si usa spesso la preposizione *shang* 上 (sopra, superiore, primo) pre-messa al nome; così si ha *Shang Ti* e *Ti*, quello per indicare il „Sovrano che sta in alto” o anche „Primo Sovrano” (capostipite della razza deificata?) e questo per „Imperatore” o sovrano terrestre. Questa identità filologica (fonetica e grafica) è molto importante e significativa. I due esseri pare formino una sola entità, almeno in origine, anche se nel tempo storico siano ben separati, come è ben distinto l'altro binomio *T'ien* 天 (Cielo o Dio del Cielo) e *Wang* 王 (re), non solo filologicamente ma anche etnicamente. Usurare le prerogative dell'Essere supremo è proprio delle culture totemistiche, matriarcali e spesso an-

che dei pastori nomadi, nelle quali l'antenato della razza sovente s'identifica con l'Essere supremo<sup>2)</sup>.

2. *Wu I*, re di Shang (1198-1194), discendente dei re mitici Yao e Shun, sfidò la divinità a una lotta. Egli formò una figura umana che chiamò „spirito del cielo” (*T'ien shen* 天神). Giuocò con lui il „giuoco della tavoletta”<sup>3)</sup>: un uomo fu invitato a rappresentare la divinità. Dio perdette la partita e il re, burlandosi di lui, prese un sacco di pelle, lo riempì di sangue, lo appese all'aperto e vi tirò contro con l'arco<sup>4)</sup>. Questo giuoco ha la sua importanza etnologica. Per me esso è rivelatore di una mentalità prettamente magica: il re che tenta di sostituirsi a Dio, sfidandolo con una partita. Il tirare frecce contro il sacco di pelle pieno di sangue, è un atto autentico di magia imitativa. Questo fatto sarebbe inconcepibile presso i re-sacerdoti che si dichiarano dipendenti da Dio<sup>5)</sup>. E' chiara, qui almeno, una traccia di antiche istituzioni magiche o almeno un tentativo di ribellione all'Essere supremo. L'eco di questa mentalità si ritrova ancora nel sec. IV a.C. nei discendenti di questa dinastia: il duca Yen, avendo usurpato il titolo di re, lancia frecce contro il Cielo.

3. E veniamo ai miti. Lotte tra esseri divini o semidivini, semiuomini o mostri ed eroi culturali, sono tutte più o meno in connessione con l'assestamento del mondo dopo il diluvio, opera immane cui era annesso il conseguimento di gloria e di prestigio, di autorità sul mondo e sugli uomini. Il Vannicelli vede in tutti questi strani esseri una dipendenza da Dio. Tale dipendenza non si può negare, ma a me sembra anche evidente che questi esseri celesti abbiano la missione di battere rivali ribelli che adoperano mezzi magici per poter dominare e governare. Rilevare questi interessanti motivi ai fini della mia tesi, non mi pare fatica sprecata. Eccone alcuni tipi:

<sup>2)</sup> SCHMIDT, *o.c.*, pp. 103-104, 105, 112.

<sup>3)</sup> E' una specie di giuoco a scacchi. Le tavolette avevano un lato bianco e un lato oscuro (= yang e yin: i due famosi principi della luce e delle tenebre, attivo e maschile l'uno, passivo e femminile l'altro). Questo giuoco è trattato ampiamente nel mio citato lavoro, pp. 269-70.

<sup>4)</sup> SE-MA TS' IEN, trad. Chavannes, I, p. 98.

<sup>5)</sup> J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, London, 12 voll., 1911-1915, parte I, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, p. 373 sgg. pare associ nella stessa persona l'autorità di re-sacerdote e di re-mago. A mio modesto parere, non è possibile che un re sia nello stesso tempo sacerdote e mago. Sono due atteggiamenti antitetici dello spirito umano provenienti da un fondamento diverso e contrario: dipendenza da Dio nel sacerdote, indipendenza nel mago.



Il re dei dragoni, *Lun Wang* 龍王, usurpa il posto del dio dell'acqua, *Fêng I* 馮夷, e diventa lui la divinità e il simbolo della pioggia benefica <sup>6)</sup>).

Il famoso divino arciere *Shen I* 神羿翼, al tempo di Yao, combatte col dio del vento *Fêng Po* 風伯 e lo vince; batte a colpi di frecce 9 soli che bruciavano la terra, facendone restare uno solo, quello attuale <sup>7)</sup>; lotta con lo spirito del dente-scalpello e l'uccide <sup>8)</sup>).

La celebre *Nü Kua* o *Nü Wa* 女媧, creatrice degli uomini postdiluviani, ma anche regina dell'Oriente, la vediamo in lotta con *Kung Kung* 共工, principe violento e ambizioso, che cercava di superare l'influsso del legno attraverso l'influsso dell'acqua (probabilmente echi di lotte tra capitribù). *Nü Kua* fu costretta a chiedere aiuto a *Mo pei* 蓐坏, dio del fuoco (discendente di *Chu Jung*, v. più giù), per controbilanciare l'influsso dell'acqua. *Kung Kung* fuggì verso le montagne d'Occidente dove si ergevano le 8 colonne che sostenevano il cielo. Egli per rabbia ne scosse una e un angolo del cielo si curvò. *Nü Kua* lo sorresse con una impalcatura. *Kung Kung* fuggì presso il saggio *Kun Wu* 昆吾, ma questi si rifiutò di accoglierlo. Se ne andò allora presso il savio *Li Lien* 驪連, e questi, fingendo di aiutarlo, mentre dormiva lo legò con nervi di bue e lo consegnò a *Nü Kua* che l'uccise con la spada <sup>9)</sup>. Chiarissima qui la lotta per la supremazia, che si chiude col sacrificio del ribelle. Che si tratti di contrasti uranici, meteorici, tellurici, oppure di principi contro re o regine o di re contro la Divinità, ogni ipotesi è egualmente possibile, ma è impossibile non vedere in essi tentativi di reciproca eliminazione per il governo e l'autorità, così come erano immaginati dai compilatori o latori dei miti stessi.

Un'altra versione c'informa che *Kung Kung* non era un principe, ma un mostro dal corpo di Serpente, viso umano, capelli ver-

<sup>6)</sup> E. T. C. WERNER, *Dictionary of Chinese Mythology*, Shanghai, 1932, p. 286. Il culto del dragone ha luogo il 1° e il 15 di ciascun mese. Vedi ivi le varianti sulla forma dei diversi dragoni trascendentali = varietà locali.

<sup>7)</sup> IDEM, *o.c.*, p. 418.

<sup>8)</sup> IDEM, *l.c.*

<sup>9)</sup> IDEM, *o.c.*, pp. 334-35.

migli e corna, una specie di Satana. Essere eminentemente ribelle e disturbatore, Dio inviò contro di lui il signore del fuoco, *Chu Jung* 祝融, bestia anche questa dalla testa umana, ma non riuscì a batterlo. Invìò allora *Chuan Hsü* 瑞頊 (figlio di Chu Jung?) e questi lo vinse. Kung Kung allora prese la fuga e andò a incornare le colonne del cielo... (segue come sopra)<sup>10</sup>. Versione un po' diversa nei particolari, ma il motivo è il medesimo: lotta tra la Divinità e i propri rivali. Il tentativo fallisce, ma è comunque intrapreso.

*Ch'ih Yü* 蚩尤, mostro padrone della terra, si oppone all'eroe celeste *Huang Ti* 黃帝, ma è da questi vinto. Huang Ti è aiutato nell'impresa dal Dragone Alato, *Ying Lung* 應龍, e da bestie feroci, quali orsi grigi, orsi neri, pantere, tigri e altre belve. Ch'ih Yü chiede aiuto al Conte del Vento, *Fêng Po* 風伯, e al Maestro della Pioggia, *Yü Shib* 雨師, perchè scatenino vento e pioggia. Fu allora che il mondo venne inondato. A questo intelligente tiro strategico Huang Ti risponde col far discendere dal cielo la sua figlia *Pa* 魃, dea della siccità e costei fa cessare la pioggia. Allora il Dragone Alato insegue Ch'ih Yü nella pianura di Chi-chow e l'uccide<sup>11</sup>). Questa leggenda pare adombri un fatto storico: la guerra di espansione delle prime tribù cinesi contro gli aborigeni e altri che occupavano le zone della Cina settentrionale e che da Huang Ti furono vinti e respinti verso le regioni del sud e del sud-ovest, dove attualmente risiedono ancora (Miao, Lolo, Moso, ecc.). E' chiara qui la lotta tra due capi, che termina con la morte di uno di essi. Importante è notare come l'immaginazione dei compilatori del mito abbia rivestito il fatto con elementi di natura straordinaria, mettendo a confronto forze celesti e terrestri, con la vittoria finale di quelle su queste. Anche qui dunque tentativi di ribellione alla Divinità falliti come gli altri. La preponderanza della potenza divina è innegabile. Questa lotta però rappresenta anche la supremazia di una corrente etnica su un'altra, probabilmente quella dei pastori nomadi o dei popoli cacciatori, rappresentati da Huang Ti, su quella dei popoli agricoltori o aborigeni, scacciati dal-

<sup>10</sup>) H. MASPERO, *Légendes mythologiques dans le Chou King*, *Journal Asiatique*, 1924 p. 548g.

<sup>11</sup>) *Idem*, *o.c.*, p. 55 sgg.

le loro sedi e rappresentati da Ch'ih Yü (Cfr. più giù il mito di Izanami e Izanagi nel Giappone). I motivi del mito, come si vede, possono essere varî.

Anche nelle famose leggende dello scolo delle acque dopo il diluvio, si hanno echi di lotte tra la Divinità e i re-maghi. Per es. *Kun* 鯀 cerca di digare le acque, ma, non riuscendovi, ruba le terre viventi del *Signore del Cielo* per immettervi le stesse acque. Il Signore, adirato, ordina a *Chu Jung*, dio del fuoco (v. sopra) e ministro della giustizia, di uccidere Kun, il quale effettivamente fu messo a morte sul monte Yü. Ivi rimase sepolto tre anni (riflesso del lutto di tre anni vigente in Cina!) senza corrompersi. Poi fu aperto il cadavere con un colpo di spada e ne uscì Yü il Grande, primo mitico fondatore della I dinastia cinese di Hsia. Kun si trasformò in pesce <sup>12)</sup>, lanciandosi nel Fiume Giallo. Yü suo figlio metterà a posto le acque straripate <sup>13)</sup>. Anche qui intervengono motivi varî di carattere rituale, ma il tentativo di Kun di rubare le terre viventi <sup>14)</sup> del Signore supremo per riuscire nella grandiosa impresa del riordinamento delle acque, significa né più né meno che volersi appropriare di forze divine non inerenti alla propria natura al fine di ottenere effetti straordinari, e questo è atto magico per eccellenza. Non si può dunque negare che in tutte le surriferite leggende e miti sia presente l'attività magica di esseri ribelli all'Autorità suprema, rappresentata dal Signore dell'Alto e delegata ai suoi messaggeri o eroi culturali, i quali vengono contrastati da forze terrestri di natura anti-religiosa o magica.

Tracce delle medesime lotte si trovano presso i popoli limitrofi alla Cina: nella leggenda per es. dei Sei Capi Lolo (popolazioni del Sud-Ovest), *Thëdefu* dice all'Essere supremo *Guikeze* (= primo capo di clan: confronta lo Shang Ti dei Cinesi): „Io non posso (non voglio) servirvi”. *Guikeze* manda allora il Dragone Bianco (confronta il Dragone Alato di cui sopra) per sottometterlo, ma *Thëdefu* vince il dragone, rinchiudendolo in un paniere d'argento e seppellendolo dinanzi alla sua porta a tre piedi di profondità (nota l'arnese magico, il paniere d'argento).

<sup>12)</sup> La radice grafica di *Kun* è infatti figurata da un pesce.

<sup>13)</sup> IDEM, *o.c.*, p. 48sg.

<sup>14)</sup> Le “terre viventi” (*hsi t'u* 息土) sono terre che, come le “pietre viventi” (*hsi shih* 息石), crescono e ingrandiscono da sé, terre e pietre magiche e soprannaturali (*Ibidem*, p. 49, n. 1).



Senonché la lotta continua. Il cielo si oscura per tre anni. Lo seppellisce a sei piedi di profondità e non tuona più per sei anni; lo seppellisce a nove piedi di profondità e per nove anni tutto dissecca e tutto muore (nota la corrispondenza dei numeri). Allora Keze, mosso a pietà, dice: „La siccità non può continuare”. Thèdefu dice: „Non è necessario più punirmi”. Keze: „Ritornami il mio Dragone”. Thèdefu scava davanti alla porta: scava tre piedi e per tre anni il cielo s'illumina; scava sei piedi e per sei anni tuona; scava nove piedi e per nove anni piove <sup>15</sup>). La pace è fatta. Dio alla fine vince nella lunghissima lotta! Notiamo i numeri magici 3, 6, 9, il magico paniere d'argento, la temporanea vittoria del ribelle sull'inviato di Dio, anche se alla fine egli debba cedere alla maggiore potenza dell'Essere supremo o Capostipite della razza.

Presso le popolazioni Cham, di cultura matriarcale, l'eroe culturale è una donna, *Po Nagar*, dea delle risaie, dell'agricoltura, della fertilità e dell'abbondanza. Anch'essa rivaleggia con l'Essere supremo che viene concepito di sesso femminile <sup>16</sup>).

Presso i Tai Bianchi esiste il mito della bonifica della terra invasa da topi e da uccelli che mangiano il raccolto e si rifugiano nell'albero magico, che due messaggeri celesti, eroi culturali, non riescono a recidere in 200 anni di tentativi e solo il terzo messaggero, dopo nove anni e nove mesi (nota anche qui lo stesso numero nove) finalmente ci riesce <sup>17</sup>). Cos'è quest'albero magico che resiste alla scure dei primi due inviati divini? Non simboleggia forse il genio rivale di Dio? Per poterlo finalmente abbattere, *Pu-yù* (terzo messaggero) dovette usare una scure d'argento e una d'oro dategli da Dio e tagliò e batté nove anni e nove mesi! I primi due messaggeri avevano usata invece una scure ordinaria fatta di ferro e dagli uomini! A me sembra di non poter non vedere in queste interessanti leggende motivi di lotta per l'autorità da parte di Capi che si sforzano, attraverso atti e riti magici, di fare a meno dell'Essere supremo.

Potrei continuare con le epiche lotte tra *Izanagi* e *Izanami*, prima coppia mitica che diede origine alle tre divinità: Amaterasu o dea del sole, Tsuki-Yomi o dio della luna e Susanowo o dio dell'uragano, pro-

<sup>15</sup>) P. VIAL, *Les Lolos: histoire, religion, moeurs, langue, écriture*, Shanghai, 1898, p. 5. Cfr. L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 143.

<sup>16</sup>) Cfr. VANNICELLI, *Gli eroi culturali nelle civiltà dell'Asia* (pro manuscripto), p. 18. Questa eroina culturale insegnò anche il ciclo duodenario, ebbe per marito Po Pan, ma fu madre-vergine (*ibidem*).

<sup>17</sup>) H. MASPERO, *o.c.*, p. 60 sg.

totipi di due o tre civiltà incontratesi nelle isole del Sol Levante, ma dall'immaginazione popolare personificate in esseri semidivini in titanica lotta per il predominio che arrise, come si sa, alla dea del sole, Amaterasu<sup>18)</sup>.

Analogie si trovano parimenti nel Camboge, in Corea, presso i Mancesi, i Koriaki, i Ciukci, nel Tibet, a Formosa, ecc., senza bisogno di andare in Africa presso gli Shilluk, il Congo, l'Etiopia, il Frezoql e altrove.

4. Ma ritorniamo alla Cina. I due celebri eroi culturali Yao 堯 e Shun 舜 formano il nucleo più importante di un ciclo di riti e leggende concernenti l'autorità. Secondo la tradizione entrambi appartengono all'era premonarchica. I Confuciani li hanno elevati a prototipi di ogni virtù domestica e sociale, mentre la moderna critica ha provato che essi non sono altro che due capitribù delle antichissime popolazioni che abitavano allora lo Shensi, l'Honan e lo Shantung. E gli etnologi, esaminando i testi alla luce dell'etnologia comparata, hanno dimostrato che essi erano due rivali, di cui il più giovane, Shun, dopo varie prove di valore, soppianta il più vecchio, Yao, che viene eliminato. Per parte mia, inoltre, credo di aver provato l'uccisione rituale del vecchio re che viene così sostituito dal giovane Shun, nel quale sembra rinasca lo spirito sempre vitale del capostipite della razza.

Ecco come sono giunto a questo nuovo risultato delle mie ricerche. I sinologi, ch'io sappia, non hanno trattato questo soggetto. M. Granet parla del „ritiro del capo invecchiato”, non però del suo sacrificio<sup>19)</sup>. R. Wilhelm accenna appena che Ti è il re-dio che nel contempo è dio e vittima, ma non va in fondo alla questione<sup>20)</sup>.

Al tempo dei Chou, un funzionario, a 70 anni, doveva ritirarsi, come pure il capo di famiglia. Alla morte del vecchio capo, il successore o erede doveva portare il lutto per tre anni. Nell'intervallo il governo era assunto dal Primo Ministro e, nella famiglia, dalla Madre. E' chiaro qui il compromesso tra le due culture che s'incontrarono in Cina: la matriarcale degli antichi agricoltori stanziati ivi fin dalla preistoria e la patriarcale dei pastori nomadi sopraggiunti più tardi dalle steppe del nord-ovest.

<sup>18)</sup> R. PETTAZZONI, *La mitologia giapponese secondo il I libro del Kojiki*, Bologna, 1929, *passim*.

<sup>19)</sup> M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, p. 286 sg.

<sup>20)</sup> R. WILHELM, *Histoire de la Civilisation Chinoise*, Paris, 1931, p. 60 sg.



Ora riportiamoci all'epoca leggendaria premonarchica. Le fonti tramandano che Yao a 70 anni *passò* il potere al suo Primo Ministro Shun allora trentenne<sup>21)</sup> (a 30 anni il giovane, secondo il Rituale, doveva sposarsi). Yao morì poi all'età di 100 anni, e Shun portò il lutto per tre anni, indi salì al trono<sup>22)</sup>. Egli dovette attendere ben 33 anni per essere incoronato! . . . Io vedo invece nell'abdicazione di Yao la sua eliminazione rituale o violenta. In quei remotissimi tempi il capo era generalmente scelto nelle tribù guerriere tra i più forti e i più capaci. La sua „virtù” veniva provata dalle gare al tiro dell'arco, alle corse con carri, con giuochi e altri mezzi che ho trattato lungamente nel mio citato lavoro<sup>23)</sup>. Al tempo di Chou tutte queste gare, sfide e giuochi erano già ritualizzati. Ma torniamo a Yao. Il testo dice che „Shun ricevette la fine di Yao”. „Fine” si scrive *chung* 終, e significa anche „morire”, oppure, nel significato concreto primitivo „termine della forza solare, prigionia del sole”<sup>24)</sup>. L'antico grafico 𠄎, mostra difatti il sole imprigionato (il cerchietto col punto al centro). Ora noi sappiamo che il re era in rapporto col sole, anzi era il sole stesso che illumina e dà vita alle cose<sup>25)</sup>, idee queste comuni a tanti popoli (Egiziani, Giapponesi, Incas, ecc.). Quest'argomento filologico-etnografico mi sembra decisivo, anche per il fatto che l'ascensione al trono avveniva alla fine dell'inverno<sup>26)</sup> e il grafico è anche in rapporto col termine della stagione invernale 冬. Ma non basta. Il testo continua dicendo

<sup>21)</sup> MENG TSE, trad. Couvreur, p. 23.

<sup>22)</sup> CHOU KING, trad. Couvreur, p. 23.

<sup>23)</sup> B. FEDELE, *Lo stato e la società*, l.c., pp. 258-272.

<sup>24)</sup> L. WIEGER, *Caractères chinois*, Hien-hien, 1924, p. 55.

<sup>25)</sup> Il grafico *huang* “sovrano”, nella sua forma antica, rappresenta il 皇 𠄎 sole che illumina la 土 terra. Prima della vittoria dei Chou su gli Yin e di questi su gli Hsia, apparvero *due soli* nel cielo (= il re vinto e il re vincitore) (Vedi *Chu shu chi nien*, 29 anno di Chieh, cit. da GRANET, o.c., p. 399 e nota). Il sole apparve nel momento in cui il vecchio Yao cedeva il trono al giovane Shun (Vedi *Chuang Tzu*, cap. 2. Cfr. WIEGER, *Caractères*, o.c., p. 223). Il sole è l'emblema dell'autorità regale: era disegnato sulle vesti del re (*Chou King*, trad. Couvreur, p. 4). Quando il sole è al suo zenit, simboleggia la dignità sovrana del capo (*Tso Tchouan*, trad. Couvreur, p. 113, 100). Presso il palazzo reale, *Wang Kung* 王宮, si sacrificava al sole una pecora e un maiale, seppellendoli sotto un tumulo (GRANET, o.c., p. 576). Vi sono tanti altri dati in merito, ma bastino questi allo scopo.

<sup>26)</sup> CHOU KING, trad. Couvreur, p. 14.



che Shun „ricevette la fine di Yao nel *Wen Tsu* 文祖 »<sup>27)</sup>.

Il *Wen Tsu* è un altro nome del già noto *Ming T'ang*, e questo è in rapporto col *Pi Yung* 辟廱, la Casa Comune degli Uomini, dove tra l'altro si sacrificavano i prigionieri di guerra e che serviva anche da prigione, quando all'uso di sacrificare i vecchi successe la forma più mitigata dell'internamento. Yao venne appunto eliminato in questo recinto o tempio guerriero, che più tardi servirà anche da scuola o da ginnasio per la gioventù. Del resto un'altra tradizione dice espressamente che Yao venne *imprigionato*<sup>28)</sup>, il che risponde esattamente al surriferito grafico antico *chung*, che significa prigionia del Sole! In breve, spogliando il racconto leggendario di ogni impalcatura mitica e rituale, rimane il crudo fatto che Yao non fu che un capo eliminato violentemente da Shun, il quale prese le redini del governo al di lui posto. Ecco tutto. Tutto il resto (ritiro a 70 anni, interregno, lutto di tre anni e poi salita al trono ecc.) non è altro che una proiezione verso i tempi di Yao dell'uso vigente sotto i Chou, e ciò a fini moralistici. I compilatori tuttavia non sono riusciti a nascondere completamente la cruda verità storica, conservando fortunatamente tracce di terminologia arcaica, che ci hanno dato la chiave del mistero.

5. Questo macabro costume sembra corroborarsi indirettamente nell'uso di disprezzare i vecchi (se non di sacrificarli) durante la dinastia Shang, discendente da Yao e Shun. In Mencio leggiamo che *Po I* 伯夷, vecchio saggio, sotto la dominazione Shang, abbandonò la sua terra e si trasferì nello stato di Chou, perchè il principe di Chou aveva „grande cura dei vecchi”. E Mencio commenta: „Se nell'impero un principe avesse cura dei vecchi, tutti si darebbero a lui”<sup>29)</sup>. Quindi, sotto Shang, i vecchi dovevano essere mal trattati e trascurati. Al contrario sotto Chou essi erano assai riveriti. Ciò non è insignificante dal punto di vista storico-culturale, poichè è un buon contributo all'interpretazione dei due diversi complessi culturali.

Volendo allargare l'indagine ad altre zone, rileviamo che presso gli antichi *Koriachi*<sup>30)</sup>, gli antichi *Mancesi*, le tribù del *Borneo* fino all'ul-

<sup>27)</sup> SE-MATS'IEN, trad. Chavannes, I, p. 56.

<sup>28)</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>29)</sup> MENGTSSE, VII, I, 22, trad. Cuvreur, p. 616 sg.

<sup>30)</sup> W. JOCKELSON, *The Jukaghir and the Jukaghirized Tungus*. Leiden-New York, p. 103.

timo secolo e presso i *Ciukci* dei nostri giorni, troviamo la stessa consuetudine di uccidere i vecchi e gli invalidi<sup>31</sup>). E' significativo notare che presso i *Mancesi* è un giovane ancor oggi tra i più energici quello che dirige il clan e quindi anticamente, giunto a una certa età in cui doveva essere sostituito, veniva anch'egli sacrificato in omaggio all'uso generale di eliminare i vecchi. Ai nostri giorni invece i vecchi controllano le leggi e gli usi, e il giovane capo cura l'organizzazione economica del clan. Stübel riferisce che presso i *Mefu* (tribù cinese di Hainan) anticamente i vecchi venivano sacrificati e mangiati (sacrificio cannibalico<sup>32</sup>).

Dal che si vede che il cerchio culturale concernente questo uso rituale non è ristretto soltanto alla Cina leggendaria, ma si estende su quasi tutto l'Estremo Oriente. Probabilmente esso si connette con le culture dei grandi cacciatori totemisti, dove la gioventù è condizione necessaria per la caccia e la guerra e dove naturalmente la vecchiaia diventa piuttosto un ingombro: donde forse il disprezzo dell'età senescente, figurata dal sole che tramonta, mentre il sole matutino e il sole meridiano simboleggiano rispettivamente l'adolescenza (i giovani nel giorno dell'iniziazione vengono tinti in rosso<sup>33</sup>) in omaggio al colore del sole matutino) e la piena gioventù.

6. Un'altra traccia indiretta comprovante la nostra tesi si trova nell'antichissima usanza di esorcizzare ed eliminare tutte le forze vecchie, fruste, cattive, pericolose, nell'ascesa al trono del nuovo re<sup>34</sup>).

7. Ma prima di ascendere al trono, il nuovo re pare dovesse sottostare a diverse prove di capacità. Difatti sappiamo che Shun fu costretto a subire la prova del bagno nell'abisso, la prova del fuoco, la prova del lavoro, la prova del temporale, la prova della foresta e perfino la prova del matrimonio, cioè — dice leggenda — Yao gli diede in moglie le sue due figlie per provare la sua virtù<sup>35</sup>). Nel Siam, dove tanti sono i rapporti e tante le analogie culturali con la Cina, il re, almeno fino al 1854, non permetteva che le figlie si sposassero, per tema che il

<sup>31</sup>) S. M. SHIROKOGOROFF, *Social organization of the Manchu*, Shanghai, 1934, p. 99. Ivi è detto che gli antichi Cinesi avevano lo stesso uso.

<sup>32</sup>) STÜBEL, *Die Li-Stämme der Insel Hainan*, Berlin, 1937.

<sup>33</sup>) W. SCHMIDT, *Manuale di Storia comparata delle religioni*, Brescia 1934, p. 470. Cfr. SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924, p. 242. Il sole è presso questi popoli simbolo della forza generativa (ivi).

<sup>34</sup>) Vedi GRANET, *o.c.*, p. 238 sgg.

<sup>35</sup>) CHOU KING, trad. Couvreur, p. 11 sg.



genero non lo soppiantasse nel regno<sup>36</sup>). *Experientia docet!*

8. Tutte queste antiche tradizioni, leggende, miti, usi e costumi che sopra abbiamo riferiti, furono elaborati verso il sec. III a. C. nella curiosissima teoria del *Ming T'ang* cui ho già accennato. Tale teoria consiste in questo che il re non è necessario vada in giro per l'impero, come facevano anticamente. A ciò penserà il suo Ministro, „alter ego” di lui e suo eventuale nemico e successore. Il re ormai poteva governare il regno e la natura standosene nel suo palazzo quadrato (= terra quadrata), dal tetto rotondo (= cielo rotondo) con le sue nove stanze (= nove province dell'antico impero). Ciascun mese doveva mutare stanza, vesti, cibi e colori, in armonia con le manifestazioni e le esigenze delle diverse stagioni. Il magico viaggio s'iniziava dalle stanze ad oriente (= primavera), per passare poi a quelle meridionali (= estate), indi alle occidentali (= autunno) e infine alle settentrionali (= inverno). Al 7° mese doveva trovarsi al centro del palazzo. E poichè i mesi lunari sono 13, e 9 stanze non bastano per 13 mesi, che fare? I ritualisti non si confondono per tanto poco! Nelle 4 stanze angolari della casa quadrata, il re doveva passare alternatamente 2 mesi. Così  $9 + 4 = 13$  e l'anno completo era bello e costituito! Se il re non segue l'ordine stabilito, la natura entra in disordine<sup>37</sup>).

Secondo una comunicazione orale del compianto prof. Walk dell'Università di Vienna, questo viaggio potrebbe connettersi con il corso della luna. Certo che questa strana teoria raccoglie, ritualizzandole, le più autentiche tradizioni lunari. Ma questa teoria è stata mai tradotta in prassi? Certamente che no. Ma che il re anticamente e fino ai giorni nostri vivesse una vita piuttosto isolata e inaccessibile al popolo, che fosse circondato da innumeri tabù e che in realtà fosse il Primo Ministro col suo governo a reggere l'impero, è questo un fatto innegabile, riscontrabile anche nel Siam, in Corea, nel Tibet, in Giappone e in genere presso tutti i reami assoluti, Roma compresa. Tutto dunque non è falso in questa concezione. Essa si fonda su preesistenti credenze e costumanze. Essa prova inoltre che l'idea di un perfetto re-mago non era assente almeno nella mente dei ritualisti, i quali venivano così ad escludere l'antico Essere supremo, governatore dell'Universo. Tale Ente supremo doveva essere il re, il sovrano, l'uomo unico, cardine del mondo, stella polare, sole del cielo, governatore degli spiriti, crea-

<sup>36</sup>) PALLEGOIX, *Description du Royaume Thai au Siam*, Paris, 1854, p. 271.

<sup>37</sup>) *Li Ki, Yüé Ling*, trad. Couvreur, I, pp. 330-340.



tore del tempo e dello spazio. Questi infatti erano anche i titoli dell'imperatore della Cina. Essi però coesistono stranamente anche con altri titoli di natura non magica ma religiosa, poichè è detto pure figlio del cielo, plenipotenziario di Dio, capro espiatorio dei peccati del popolo, pontefice della nazione, mediatore tra Dio e l'umanità, padre del popolo. Due dunque sono le correnti principali di pensiero in Cina: una che si collega con le antiche credenze solari-lunari, dove si sviluppa più facilmente la magia, l'idea della vita e della morte in eterna successione (rinascita, metempsicosi, ecc.), e l'altra che si connette con le civiltà patriarcali dinastiche ereditarie dei pastori nomadi, dove l'idea del Cielo o del Dio del Cielo (*T'ien*) impone un'organizzazione gerarchica di dipendenza, come nella grande famiglia patriarcale. Nulla dunque di straordinario se in Cina troviamo mescolate le due correnti. Esse consigliano all'etnologo-sinologo un metodo che riesca a portarle alle loro debite origini così diverse culturalmente e quindi anche geograficamente.

E questo ho tentato io di fare nel mio lungo studio „Lo stato e la società nell'antica Cina". A me sembra che qualche nuovo contributo, o almeno lo stimolo a riesaminare la complessa civiltà cinese, in detto studio si ritrovi.

# LE ROI SACRÉ DANS L'ANCIEN VIET-NAM

PAR

NGUYEN TRAN HUAN

(Résumé)

La conception du Roi divin et sacré remonte assez loin dans l'histoire de l'ancien Viet-Nam. Les documents existants ont pu révéler qu'elle commence à peu près aux environs du Xe siècle après notre ère. Toutefois il faut signaler que cette conception est venue en droite ligne de la Chine qui s'était déjà élevée, à cette époque, à un haut degré de civilisation et de culture. Il est donc normal que l'on doit jeter un coup d'oeil sur son origine et son évolution en Chine même, à l'aube de cette histoire chinoise qui a eu comme berceau la Grande plaine du Hoang Ho de la Chine du Nord. L'idée du Roi Sacré, née en Chine, a passé les frontières du Sud pour venir au Vietnam prendre un aspect assez original surtout dans ses pratiques religieuses, ses rites et ses sacrifices que nous aurons d'ailleurs à décrire et dans lesquels le Roi joue le rôle le plus important, sinon unique.

Les recherches sinologiques actuelles ont pu montrer que la vraie histoire de Chine, c'est-à-dire celle qui s'appuie sur des documents bien fondés et une chronologie sûre, commence à partir du VIIe siècle avant notre ère. Dès cette époque, le Roi chinois était déjà considéré, avant tout, comme un personnage sacré que le Seigneur d'en Haut (Ti) avait invest d'un mandat céleste 天命. Il est le „Fils du Ciel” et ce terme, au début de l'histoire chinoise, n'avait pas un sens symbolique comme le veulent les interprétations modernes. Ainsi les Rois Yin attribuèrent une origine divine à leur ancêtre en racontant que sa mère l'avait conçu après avoir avalé un oeuf d'hirondelle. Les Rois de Tcheou qui leur succédèrent ne se firent pas faute de proclamer aussi que leur propre ancêtre descendait également du Seigneur d'en haut car sa mère était devenue enceinte après avoir marché sur les traces de pas géants qui ne pouvaient être que ceux du Ciel. De fait les histoires de fécondation par „emboîtement” des pas d'un géant sont très

courantes dans les légendes de Chine et du Viet-Nam. Tout concourt pour signifier que le Roi est de nature divine. Il est l'homme en qui le Ciel, le Dieu Suprême, a déposé le mandat céleste pour gouverner les autres Princes et le Peuple, l'homme enfin qui participe de son essence divine. Il est l'aide effectif du Roi d'en Haut pour le maintien de l'ordre naturel des choses de ce monde et cela, non seulement par les sacrifices rituels mais encore et surtout par l'organisation méthodique, saine et pure de sa vie journalière. Le Roi était donc un personnage sacré tant par sa naissance que par ses fonctions. Ce caractère sacré reste toujours le même, bien que le rôle politique ou religieux du Roi peut évoluer suivant les fluctuations de l'histoire. Aux temps préhistoriques, il a été si sacré qu'il ne pouvait demeurer au milieu de ses sujets. Il devait en fait demeurer loin d'eux, dans la banlieue Sud-Est; son existence était minutieusement chronométrée et adaptée suivant le rythme des saisons. Enfermé par des tabous de toutes sortes dans le monde sacré, il semble bien qu'il exerçait son pouvoir par l'intermédiaire de ses ministres. À l'époque historique, son rôle politique empiétant peu à peu sur son rôle religieux, les différents interdits qui le retinrent autrefois prisonnier de son ambiance sacrée ayant disparu, il pouvait aller vivre au milieu de ses sujets, mais son ancien „Palais sacré” (pour employer la traduction de Maspero) n'en existe pas moins. Bien que ce ne soit plus sa demeure habituelle, il était astreint à y séjourner de temps à autre, soit pour faire des sacrifices, soit pour y tenir des audiences afin que tout continue à être en bonne marche dans le royaume. Cette évolution de l'idée du Roi Sorcier et Divin en Roi Pontife se voit assez clairement dans l'ancien Vietnam où le Roi peut cumuler les deux fonctions.

Comme il est d'essence divine et sacré, personne n'a le droit d'attenter à sa vie. Le crime de lèse-majesté est puni des peines les plus atroces. Son nom et celui de ses ancêtres est tabou. Si par obligation on doit l'écrire, il faut alors employer des artifices de calligraphie pour l'éviter. Tout ce qui touche à sa personne, tout ce qui le concerne est précédé de qualificatifs qui signifient: Saint, Pur, Jade, Dragon, pour exprimer le caractère divin de son auteur. Lorsque le Roi sort de son enceinte sacrée, le peuple à son approche doit s'enfuir, les portes des maisons doivent être fermées (il reste encore à Hanoï des maisons dont la façade ne comporte pas de fenêtre au premier étage, vestige de cette coutume qui veut que personne ne doive voir le roi, même d'une petite ouverture pratiquée en haut de la maison). Mais ce qui contribue encore plus à



rehausser son prestige divin, c'est assurément la pratique du Culte Impérial du Ciel et de la Terre qu'il a seul le privilège de célébrer avec, comme l'on sait, tout un cortège impressionnant de rites, de prescriptions, d'interdits de toutes sortes. Ce culte qui avait lieu autrefois tous les ans, puis tous les trois ans, a été encore célébré à Hué jusqu'en 1915 aux premiers jours de la première lune, surpassant, d'après les historiens des religions, toutes les autres cérémonies des religions connues, en dignité et en majesté hiératique. Dans l'esprit des anciens Rois, cette cérémonie a pour but de remercier le Roi Céleste, et de lui demander d'assurer au peuple la paix et le bonheur. Du point de vue sociologique, la célébration de ce culte montre nettement le fossé qui sépare d'une part le Roi de la classe des Mandarins, et d'autre part la classe régnante lettrée du menu peuple relégué loin du lieu sacré et dont l'unique vision de la cérémonie consiste en un défilé de costumes chamarrés, une procession de mandarins graves et austères.

Concluons que l'idée du Roi divin et sacré ne prend fin au Viet-Nam qu'avec la venue de l'Occident, lorsque la civilisation du XXe siècle, matérialiste et machiniste, a tôt fait d'en détruire le mythe et les légendes dans l'esprit même du peuple du Viet-Nam. \*)

---

\*) Non corrigé par l'auteur.

## HINDU DOCTRINE OF DIVINE KINGSHIP

BY

A. BASU

Spalding Lecturer in Indian Philosophy and Religion,  
University of Durham, England.

We wish to draw the attention of the reader to the last word of the title of this paper. According to Hindu ideas it is kingship and not the king that is divine. Kingship indicates a position and a function. The particular person who occupies that position and fulfils that function is important, respected and venerated only because his post and task are divine. Indeed, as the Brihadāranyaka Upanisad I, 44 says, the king is subject to another king, Dharma is the principle of royalty.<sup>1)</sup> That is why it is the king's duty to enquire about and know his dharma.<sup>2)</sup> Also it is his paramount duty to govern according to dharma. It is well known that all unhappiness of the people, misrule, disorder and undesirable things like famine etc. are said to be due to the king's failure to abide by the dharma. There is nothing sacred about the king himself; if Visnu is in the king, he is in the people also.<sup>3)</sup> Mahābhārata, XII, ch. 71 and Sukra, I, 375 make out the king is the servant of his people because he is given part of the revenue as his wages. And as Kautilya<sup>4)</sup> puts it, the happiness of his people is the king's happiness, their welfare his welfare and that which is dear to his subjects and not merely dear to him is his good. The Rājadharmaparva of the Mahābhārata is a development of this theme in detail. And the dire penalty of the king who fails to fulfil his own law of being and vocation and thereby fails to give shape to Dharma is death. Mahābhārata, Anusāsanaparva, LXI is clear on this point: „The king in whose realm evil-minded people forcibly abduct a weeping woman from the presence of

---

<sup>1)</sup> COOMARASWAMY's translation.

<sup>2)</sup> See Rangaswami AIYANGAR's *Rajadharma*, 1941, p. 108.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> I, 19.

her husband and sons is dead though alive. The subjects should together put that king to death who is utterly incapable to protect his people, who misappropriates money by repressing them, who has no minister with real insight, who is cruel and destroyer of Dharma. It is a duty to kill like a mad dog that king who inspite of taking responsibility of protecting and looking after his subjects shows indifference towards that duty." It is true that the people are to look upon their king as representative of God, but that is because he has a task which is fundamentally divine. «... Indian monarchy... was not, inspite of a certain sanctity and great authority conceded to the regal position and the personality of the king as the representative of the divine Power and guardian of the Dharma, in any way a personal despotism or an absolute autocracy... The Indian king exercised... supreme power, but his power was not personal and it was besides hedged in by safeguards against abuse and encroachment... A greater sovereign than the king was the Dharma, the religious, ethical, social, political, juridic and customary law organically governing the life of the people. This impersonal authority was considered sacred and eternal in its spirit and the totality of its body, always characteristically the same, the changes organically and spontaneously brought about in its actual form by the evolution of the society being constantly incorporated in it, ... and with the Dharma no secular authority had any right of autocratic interference... The king was... the guardian, executor and servant of the Dharma, charged to see to its observance and to prevent offences, serious irregularities and breaches. He himself was bound the first to obey it and observe the rigorous rule it laid on his personal life and action and on the province, powers and duties of his regal authority and office»<sup>5</sup>).

The king has to abide by the Dharma. But the secret of it is hidden in the cave. The king has to learn about it from those who know it and are its custodian. It is the *purohita*, literally one who is in the front, who knows the Dharma. The king is the *purodhātr*, he appoints the priest, i.e. places him in the front. As Rigveda IV, 58 puts it, „To him in whose realm the high Priest goeth foremost the people of themselves

---

<sup>5</sup>) SRI AUROBINDO, *The Spirit and Form of Indian Polity*, 1947, pp. 11-13, now reprinted in *The Foundations of Indian Culture*, published by Sri Aurobindo Library, New York, 1953, pp. 372-373.



pay homage".<sup>6)</sup> The precedence given to the priest really means that the king or the temporal power follows the Brahmin or the spiritual authority. As the Aitareya Brāhmaṇa, VIII, 1 says, „The spiritual authority foremost, be thy dominion dread and unassailable.”<sup>7)</sup> The Mahābhārata, I, 69, 25 declares: „Truth, O King, is the supreme Brahma; be the Truth thy consort”<sup>8)</sup>. This idea of the close connection between Truth and the king is already present in the Aitareya Brāhmaṇa, III, 11: „Forward the spiritual authority, forward the temporal power! Unto their union”<sup>9)</sup>. Thus not only are the priest and the king, dharma and the enforcement of dharma closely connected, they are indeed two aspects of the same thing. The Aitareya Brāhmaṇa, VII, 26 says: „Purohita is half of the self of the kṣatriya”<sup>10)</sup>. The relationship between the two is well brought out in the marriage formula in the Aitareya Brāhmaṇa, VIII, 27 in which the purohita says to the king: „I am that, thou art this, I am Sky, thou art the Earth,”<sup>11)</sup> etc.

It is well known that Agni is the original *purohita* and Indra is the archetypal king. In Rigveda, X, 52,5 Agni commits the bolt in the hands of Indra, the bolt which is the sign of sovereignty. Many more passages may be cited which make out this relationship between Agni and Indra. *Indrāgnī* is a famous phrase but, as the Aitareya Brāhmaṇa, II, 37 has it, „These two as *Indrāgnī* were not victorious but as *Agnendrau* they won.”<sup>12)</sup> Echoes of this are found in the Vājasaneyī Saṃhitā, XII, 82 and the Śatapatha Brāhmaṇa, VI, 315 where the kṣatriya says: „I destroy the enemies and lead forward my subjects with the help of spiritual power.”<sup>13)</sup>

Agni is *kavi-kratu*, Seer-Will (Rigveda I, 1, 5), Indra wins power by cleansing the *kratu* in Rigveda VIII, 13, 1; he becomes *dakṣaḥ*<sup>14)</sup>. Agni is Knowledge and Will, Indra is the Power that executes that Will guided by Wisdom. This is why the relation between the Priest — who is originally the Ṛṣi, the spiritually awakened Seer — and the King is that between the Director and the Executor, the Authority and the Agent. It is the relation between the Thought and the Voice, the king expressing and giving effect to the will of the Dharma. Indeed the Aitareya Brāhmaṇa clearly says that *Brhaspati* is spiritual and *Vāk* royal (I, 19).

<sup>6)</sup> COOMARASWAMY'S translation.

<sup>7), 8), 9), 10), 11), 12)</sup> and <sup>13)</sup> COOMARASWAMY'S translation.

<sup>14)</sup> See SRI AUROBINDO, *On the Veda*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1956, pp. 71 and 82-84 where these words are discussed.

In the last analysis Agni, Indra and the other gods and goddesses are powers and personalities of the supreme Divine, That One, *Tad Ekam*. It is as the great Self, *Mabat Ātman*, that the nameless That manifests Itself to us, as the Self of us and also of everything in the world. He is the One who alone holds the names of all the Gods, says the Rigveda, X, 82, 3. In III, 54, 8 we read; „All beings that are born, they both keep separate; bearing the great Gods, vexed they are not. The Universal One that rules over the immobile and the fixed (is) what walks, what flies, what is — the manifold birth”<sup>15)</sup><sup>16)</sup><sup>17)</sup>. The constant refrain of the 55th hymn in the third mandala is: „The powerful might of the Gods is the Great One”. And so again we read in X, 55, 4: „The Power of the Great Deity is the great One.”) And hymn 62 of the fifth mandala puts it as clearly as possible: „There is a truth covered by a Truth where they unyoke the horses of the Sun: the ten hundreds stood together, there was that One. I saw the greatest (Best, most glorious) of the embodied gods”. And of course there is the famous hymn of Dirghatamas to the „One Existent that is called by many names, Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, Yama, Mātariṣva”<sup>18)</sup> (I, 164, 46). Even Yāska who is not normally inclined to any interpretation of the Veda other than the ordinary naturalistic one, makes out that the different gods are „limbs” of the One Self.<sup>19)</sup>

So far as our own problem is concerned, the Śatapatha Brāhmaṇa, X, 4, 19 says that the One Akṣara is both Agni the sacerdotium and Indra the regnum and also that Brahma is both brahma and kṣatra.<sup>20)</sup> The same truth is unequivocally expressed in the Puruṣasukta (X, 90) in which Brāhmaṇa is the mouth of the Universal Man and of his arms was the king made. According to the idea of the Vedic Rishis the human society saw a symbol of the Universal Man on the earth. It was a figure and an image of him. That is why the community was sought to be arranged after a pattern set by God himself in his own being. Krishna says in the Gita (IV, 13) that the system of the four varnas was created by him. Thus it is divinely ordained and answers to something that is in the Divine. Kingship is only a reflection

<sup>15), 16), 17), 18)</sup> T.V. Kapali SASTRY's translation.

<sup>19)</sup> Nirukta VII 4.

<sup>20)</sup> Cf. Rigveda X, 114, 5: „The One Existent, beautiful of plumage, the illumined seers formulate in many ways (or forms)”. Kapali SASTRY's translation. See his *Further Lights: The Veda and the Tantra*, Sri Aurobindo Library, Madras, 1951.

in the conditions of the world of a function of God himself, of the aspect of power and lordliness. God is not only *Satyam*, essential Truth, but also *Ṛtam*, ordered active Truth, not only Knowledge but also Execution and Action. In the Divine the function of the Brāhmaṇa and the Kṣatriya are not only closely connected but are fused one with the other. On the earth they are apparently sundered, but ideally they really should be complementary. Just as in Christianity Christ is both King and Priest, so also in Hinduism, God is both Sacerdotium and Regnum.



## THE SACRED CHARACTER OF ANCIENT INDIAN KINGSHIP

BY

J. GONDA

Utrecht

In examining the status of the ancient Indian king — to whom I must confine myself — we should never forget that he is considered a *deva*, that is to say, neither the sole Eternal Lord of later Hinduism, nor God's son or representative, but one of a large class of powerful beings, regarded as possessing supernormal faculties and as controlling a department of nature or activity in the human sphere.

Although this *deva*-ship of the ruler is not always explained in the same way, Manu's account (Manusmṛti ch. 7, 1 ff.) may be considered as representative. According to this ancient Indian authority the king was in the beginning created from eternal and essential particles of those eight *devas* who are grouped as "guardians of the world" (*loka-pāla*-), and as such are — in post-Vedic times, it is true — believed to protect the eight main points of the universe. It is no matter of indifference that it is these great gods, protectors par excellence, whose essence constitutes the king's majesty (*pratāpa*-): for he performs, the commentator Kullūka observes, what is their task. The ideal Indian ruler indeed was always considered a protector, a herdsman of the people, a *nṛpa*-, *bhūpa*-, *bhūpāla*-, a *gopā-janasya*. Protecting the people, i.e. meeting external aggression, administering justice, and saving the country from calamities, is the very reason of the king's existence. The better the king, the greater his power to protect. It is in harmony with this important function that he is depicted as physically strong.

Now the eight divinities — Sun, Moon, Fire, Wind, Yama, Kubera, Varuṇa, Indra — very significantly represent those functions and activities which are the essential characteristics of Kingship. Like the Sun the ruler burns (*tapati*) eyes and hearts; nobody can even gaze on him;

like the sun he dispels the beings of darkness, slays enemies; and outshines all rivals in wealth and splendour; like the sun he is, through his spies, the witness of the whole world; like the sun he possesses *prātāpa-* „glowing heat” or „majesty, brilliance or energy” and *tejas* „splendour” and „fiery energy, dignity, authority”; or, rather, the brilliant principle of supranormal might, which enables him to perform great exploits.

The Moon is concerned with vegetation and fruitfulness. The king is often *saumya-* „resembling the moon” (*soma-*), gentle, mild, placid and bringing luck. It is indeed the often-mentioned task of the king to please his subjects. According to the incorrect, but current and significant, Indian etymology the very title *rājan-* even means „who makes glad or pleases” (*rañj-*). He should gratify the people, protecting it in accordance with the *dharma*, bestowing gifts and ordering religious festivals to be celebrated.

Yama, the ruler of the deceased, is the god who at the appointed time subjects both friends and foes. He is a gatherer of people. At a latter period he became the god who punishes the wicked, and his name was understood to mean „the restrainer”. Like Yama, Manu states, the king is to control all his subjects. That the administration of justice was one of the main duties of the ruler is evident without argument: when acting as witness and judge the king represents Yama. This god who is considered a king, and even the king of *dharma*- (*Dharmarāja-*), is also called *Daṇḍa*, „Punishment’, and a *daṇḍa-* „club or staff” is, like the sceptre of the ancient Greek and European kings, the symbol of power and sovereignty: the king, Manu holds (7, 102), must always wear his staff uplifted, ready to strike.

Kubera, the lord of the North, is especially worshipped because of his wealth. He is the god of treasures, who is united with *Ṛddhi* „prosperity” and who possesses *śrī-* “material welfare”. His happiness is as proverbial as his generosity. He is also a god of productivity. All kings are under his command, hence his title „king of kings”. The king on the other hand is often described as wealthy, as a lord of riches. Being possessed of creative energy (*ugra-*), he is besought to present his loyal followers with various gifts.

The God of fire, *Agni*, burns a man if he carelessly approaches the flames; the king’s anger, Manu adds, not only destroys the evil-doer himself, but also his family and property. Besides, *Agni*, like the king,

dispels enemies; he is a monarch, who fills the universe. The god of fire is able to purify from sin and guilt; so the king, for instance in performing the *nīrājana*-ceremony. Agni transmits the oblations of men to the gods and brings the latter to the sacrifices; hence he is called a priest and messenger or intermediary (*dūta*-). The king on the other hand is a worshipper; to sacrifice is one of his main duties. He is also considered a mediator who by his mere presence promotes the prosperity of the Kingdom and causes or allows the blessings of heaven to reach the inhabitants of the earth. Agni is, in the *Ṛgveda*, a mighty lord of the community, who not unlike the king promotes the welfare of gods and men in accordance with the sacred ordinances. Agni is often called *śuci*- „glowing, light, pure”; the same quality belongs to the king, who is neither liable to impurity (*āśauca*-), nor polluted by inflicting punishment. In this the ruler resembles a *brahmacārin*-, a sacrificer after being consecrated, and other persons filled with holiness or supranormal power.

*Varuṇa*, the god who personifies the static aspects of dominion, is the lord of punishment. As he binds a sinner with his ropes, even so, *Manu* observes, the king must punish the wicked. Like *Varuṇa* the king employs agents to obtain information about the doings of men. Like the god, the earthly ruler may forgive sins. *Varuṇa* is the great lord of *dharma* which is to be upheld and defended by the king, who is *dharma* roaming on earth. *Varuṇa* is the protector of truth and righteousness which are to be observed by the monarch, before whom a wise man shall speak no falsehood. He is the ruler of the laws of nature, by whose ordinances the rivers flow and the moon shines. But a bad king by neglecting his duty is a disaster for his country: rain ceases, the crops fail, creatures perish, in short the harmony with the unseen is disturbed. So it is the judicial aspect of kingship which can be discerned in *Varuṇa*'s figure, — this term should be taken in the broader sense of keeping things in the realm well balanced, re-adjusting the balance of the world. The king, the mediator, takes on himself the sins committed by his people if he does not protect them well. By permitting crime to go unpunished he is burdened with a sixth of it. If he duly protects his subjects he receives the sixth part of their spiritual merits. But punishment frees the king from guilt. On the other hand he is entitled to take as a tax the same part of the produce of the country: the term used for tax, *bali*-, is very often applied to offerings given to certain gods.



Another word for royal revenue, *sulka*-, denotes, if I am right, a transfer of property which establishes community and redresses the balance of power, its other meaning being that of marriage-gift.

That Indra, the god of energetic action, who may be regarded as the representative of the dynamic aspects of leadership, is among the eight divinities whose particles constitute the king is self-evident. Like Indra, whose concern with growth, vitality, rainfall, and vegetation is too well known to need comment, the king was expected to secure the prosperity of his people not only by upholding the *dharma* in general, but also, and not in the last place, by regulating the powers of fertility, by causing rain, welfare, and the growth of crops. Indra, as a god of force and energy in nature, was also credited with a warlike temperament, and with a natural bent for the annihilation of evil powers. So was the king. The Vedic Indra is a demon-slayer and a helper and deliverer of his worshippers. The king is an unflinching destroyer of enemies and a protector of his people. Indra is the god of battle, kings and warriors are his companions. Indra's mighty arm gains innumerable victories, the king, long-armed, is expected to extend his dominion in all directions. Indra is, more than others, in the possession of *ojas*, the creative vital energy, that is to say: he is *ugra*- and able to achieve mighty deeds. The same quality is distinctive of kingship. It may be suggested that the oft-mentioned connection between *ojas* and kingship does not only hint at the authority and impressive personality of the ideal king, but also at his command of a creative energy which was considered a source of prosperity. Representing Indra and Yama, kings are anger and favour in corporeal appearance. The ruler's bow is identified with Indra's *vajra*. Indra and the king, both of them, are the powerful protectors of the earth. The celebration of Indra's festival, which is a source of vigour for the country, is accordingly for the most part the king's concern.

The main characteristic of the god of Wind is his freedom. He cannot be bound and is free and able to go in all directions. Apart from being a destroyer of demons he is also said to have been generated for the sake of wealth. Now, 'extension' is one of the main features in kingship. The monarch is expected to make conquests, to extend the boundaries of his realm. He should be a *vijigīṣu*-, ambitious and desirous of victory. In this epithet and in the salutation *vijayasva* the prefix *vi*- expresses the idea of conquest in various directions. This element is

also present in other terms related to kingship, emphasizing the idea of spatial extensiveness which often crops up in passages dealing with sovereignty. The idea of broadness, wideness, or extensiveness is of great importance in ancient Indian religion. In my book *Aspects of early Viṣṇuism* I collected a great number of passages in which this idea appears in connection with Viṣṇu. This god, whose activity was to a great extent atmospheric, and who is often characterized by terms beginning with the prefix *vi-*, is always said to have traversed (*vikram-*) the universe, to have made ample room for men to dwell, to have caused the atmosphere to become wider, to have extended the divisions of the world for man to live in. There are many reasons to believe that these activities of making ample room and that of pervading the universe in fact obtained, on the one hand, for the gods the all-pervading power which they now possess, the *vikrānti-*, and on the other hand for men, free scope for their activities, absence of obstruction, and above all, welfare. Only if there is room, the blessings of heaven can reach the earth, only then the earth can produce food, only then man has "Lebensraum".

Now, one of the terms which in the course of time came to serve as an epithet of Viṣṇu is *virāj-*. *Virāj-* which, though translatable by „wide-ruling” in many texts means food, and elsewhere the universe, is, as a goddess, associated with Refreshment, Youthful vitality, and similar powers; she yields herbs, waters, expansion, and the sacrifice. She knows that upon which gods and men subsist. If I am not mistaken, she may be regarded as having been a power of high rank representing universal expansiveness which involves: being creative, a source of food, and powerful. In the course of time this term came to be applied to the ruler. The King like other powers and powerful beings is „broad” and mighty — many epithets applying to kingship have both meanings (*viśāla-*, *vipula-*, *prthu-* etc.) —. The first ruler was called *Prthu*, literally the „Broad one”; the earth, our „Lebensraum” and the source of our food, which is spread out for us, *Prthivī* „The broad”. The king is, as we have already seen, expected to extend his power; he has to perform rites which leave no doubt as to their aiming at expansion. This idea is, I am convinced, not foreign to the „symbolism” of the *aśvamedha*, the most important manifestation of kingship. The benefits of the horse-sacrifice were general increase of strength, undisputed power, success; it could be performed only by a king who pretended

to be the suzerain of his neighbours. The horse was allowed to roam at its own will in all directions, for a whole year; it was to be set free to the north-eastern direction, the quarter of victory; it was identified with the world and was directed to unite with Agni the extending one. The benefits pursued by this royal sacrifice were dominion, and unqualified welfare. Summarizing the sense of the *Asvamedha* we may say that the horse, which represents royal dominion, accumulates — by chastity and racing — power, and in particular that special power which was called *vāja*-, i.e. generative power conducive to victory, life in nature, and vegetation. By roaming about freely the horse was on the one hand to bring the country into contact with its own divine power, and on the other to extend the rule and power of the king, or rather to ratify his claims on overlordship; and to re-establish and reinvigorate his power, which involved: to strengthen the potency of kingship, to enhance welfare and fertility all over the country and to bring about the other consequences of prosperous sovereignty.

It is therefore not surprising that the king became more and more associated with *Viṣṇu*. Like the king *Viṣṇu* is a protector par excellence. The first king *Prthu* — the first who caused the earth to produce food — was *Viṣṇu*'s favourite; he was crowned by the god himself, who even entered his body; therefore, the *Mahābhārata* (12, 59, 127ff.) observes, the entire universe bows to the king as a god; therefore also all kings are endowed with *Viṣṇu*'s greatness on earth. All sovereigns bear a portion of *Viṣṇu*'s *tejas*. But the *Taittirīyabrāhmaṇa* (1, 7, 4, 4) already made the statement that by identifying himself with *Viṣṇu* the ruler is able to conquer the worlds.

It may, in this connection, be remembered that the king in being consecrated must make the three *Viṣṇu* strides. This act which is the most essential feature in the Vedic *Viṣṇu*, is often stated to mean the covering and conquest of the whole universe. By making these steps in which all beings are believed to dwell, the god pervades the universe, and in imitating him the sacrificer becomes the god and wins the worlds, for now he rises high above everything here, now he is *Viṣṇu* himself conquering the worlds. By traversing the spaces the god extends his protection and liberality to mankind: the strides, which annihilate evil influences, are made for man in distress, giving him the earth as a dwelling-place and enabling him to sustain life. The same formula „thou art the stepping of *Viṣṇu*, thou art the step of *Viṣṇu*, thou art the



stride of Viṣṇu" is also prescribed in the ritual of the Vājapeya, held to confer paramount lordship on the king. By means of this ceremony he reaches heaven, becomes immortal, and aspires to the highest excellence of identity, or at least communion, with Prajāpati.

It may be recalled to memory that Prajāpati, the lord of creatures (prajā), is the lord of productiveness himself. On the other hand, the Sanskrit term for the subjects of the king is the same term prajā.

We cannot dwell here on the complication resulting from the claim to earthly divinity set up by the brahmins. Suffice it to recall that they also were considered upholders of dharma, that the co-operation of brahmins and royal persons results in glory and success for both parties, and for the country, that the king and his court-chaplain are, for the sake of the well-being of the realm, each other's complement. However, the purohita was to protect the person of the king by his powerful presence, his knowledge and by the rites which he performed.

Nor can we deal with the comparatively small number of taboos to which the ancient Indian ruler was subjected, to the strongly marked inclination of the authorities to make him share in the homage due to the gods, to the belief that it was auspicious to glance at his divine person, and that to disobey him, would bring sudden death; to the conviction that his paraphernalia represented his sovereign authority: that for instance his white sunshade was the residence of Lakṣmī, the goddess of fortune; that, as has been shown by Miss Auboyer, the royal throne or seat of authority was intimately connected with the altar, both of them being a support of a sacred being or substance which represents divine Power. The throne is explicitly identified with the seat on which Āditya, the sun, was anointed.

So it may be concluded that the divinity of kings, however small their domain, was always accepted by the masses. Times without a king are often described as terrible.

Summarizing what has been said we may conclude that the traditional view of the king's eightfold divinity as represented in Manu gives a very good insight into the essence of ancient Indian Kingship. The king, indeed, was divine in various respects. The powers and energies represented by these gods were, indeed, his. And it certainly is no mere coincidence that it is these gods, who — with the exception of the Sun and the Wind — are so often called kings. Indra was made king because he was the most powerful and illustrious. Varuṇa was in

the days of yore, anointed unto sovereignty. The consecration of the earthly ruler is mythologically connected with, and considered a repetition of, the consecration of this god or of Indra. The ritual acts and the formulas accompanying them are very instructive for our purpose. The king is said to be anointed with the ointment with which Indra, when he was anointed, won all victories, conquered all worlds and attained superiority and complete sway and bountifulness. Placing his feet on the earth the king declares himself to be established on, or to find support in, the various aspects of the universe, wandering through all the quarters, and becoming lord of the complete earth. It may not be left unmentioned that the title of *rājā* was, incidentally, also given to a variety of powerful beings or entities. Even a demon-slaying amulet could be a ,king'.

So the ancient Indian king was considered a divine being. While upholding the *dharma* he was expected to extend his sway, to gratify his subjects, to control them with power, and above all to protect them with care. One of his first responsibilities was to see that the people were fed, not by making ,social laws', but by bringing rain and fertility. Without planning his subject's welfare in any modern way he was their herdsman, the mediator, on their behalf, between the earth and the powers of heaven.

It may finally be asked whether this picture of the Indian king can help us better to understand kingship in the ancient Indo-European world in general. Referring for a more elaborate discussion to a publication which is to appear before long, I must confine myself to a few observations. Firstly: the Indians, while supporting time-honoured beliefs and continuing institutions which are largely of a so-called primitive or pre-scientific character, usually deepened their significance of which they were highly conscious, discussed and systematized them, integrated them, always endeavouring to reconcile theory with the requirements of practical life. Western scholars were on the other hand too much inclined to regard an ancient king as an absolute monarch in a Western or comparatively modern sense of the term, as an autocrat always pouring out a stream of laws, rules and directions. Hence the generally accepted interpretation: Ved. *rāj-* = Lat. *rēg-* < I.E. *rēg-*, that is: the man who rules (*qui regit*), who directs public affairs. It is, in my opinion, worthy of serious consideration if the conception that the king was the divine man, the mediator, who extended his long

arms and his sway over his country and people, protecting them and promoting their welfare, was not already known to the prehistoric Indo-Europeans, and if the etymology of the Latin *rex*, the Skt. *rāj-*, *rājan-* is not a strong argument in favour of this supposition: this word for king cannot be disconnected from the Greek ὀρέγω, ὀρέγομαι „to stretch out the arm or hand, to stretch out oneself”, from ἄρωγος “aiding, succouring, propitious, helper (in battle), defender, advocate”, from ἀρήγων “aiding, warding off”, ἀρηγών “helper”; and from the German *geruhen* and its relatives, which, generally speaking, denote such ideas as „taking care of, attending to, being concerned with”. In ancient German texts it is used in connection with God, later it developed into a term for His Majesty’s deigning to make an official decision. It may be remembered that the epithets given to the Homeric king point the same way: he is θεός „divine, holy”; δῖος „heavenly”; διογενής „sprung from Zeus”; εὐρύ κρείων „wide-ruling”, the term κρείων being etymologically related to the Sanskrit *śrī-* “prosperity”, — κρείων originally meant “invigorating, causing to prosper, wielding, having power”; he is a ποιμήν λαῶν „a herdsman of men”, a ἔρκος „a fence or defence”; he is an upholder of the traditional institutions and equals the gods in the possession of „glory” or „majesty”. The σκήπτρον was also in Greece the symbol of kingly power. And if the king protects the country well there will be welfare and happiness, if he neglects his duty Zeus will send too much rain, and the tilled fields will be laid waste. Finally, the Homeric king is honoured as though he were a god, and under his sceptre he brings his ordinances to prosperous fulfilment; men rich in flocks and rich in kine will give him many gifts (I 155; cf. ι 36, τ 280).



## LE CARACTÈRE ROYAL ET DIVIN DU TRÔNE DANS L'INDE ANCIENNE

PAR

JEANNINE AUBOYER

Conservateur au Musée Guimet, Paris.

Les figurations de trônes sont innombrables dans l'iconographie indienne; tout aussi nombreuses sont les mentions que l'on en trouve dans la littérature sacrée ou profane.

Dans les représentations comme dans les descriptions les plus anciennes — ces dernières étant de beaucoup antérieures aux autres —, il s'agit généralement d'un trône vide: vide, l'*āsandī* Vicakṣanā d'après *Kauṣītaki upaniṣad* I, 4 et 5, qui remonterait à 600-400 avant J.-C. Vides aussi les trônes du Buddha Sākyamuni et des Buddha du Temps passé de la première iconographie bouddhique dont les plus anciens témoignages (à Bharhut, Sāncī, etc.) dateraient du IIe siècle avant J.-C.

Par les allusions plus ou moins ésotériques des textes, on se rend compte que l'on n'a pas affaire à de vulgaires sièges, mais à des éléments importants entrant dans une composition d'ensemble. C'est ainsi que les deux sièges décrits dans la *Kauṣītaki upaniṣad* sont des composés symboliques formés des mélodies et des strophes sacrées, du passé et de l'avenir, des formules sacrificielles, etc. Ils sont disposés le long d'un circuit que celui désirant la „non-mort” exécute à travers le monde de Brahman et où il rencontre successivement un lac, un arbre, un lieu de réunion (*saṁsthāna*), une résidence (*āyatana*), un palais (*pramita* ou *sabhāsthala*), pour se trouver finalement devant l'*āsandī*, puis devant le *paryāṅka* où trône Brahman. Les sièges s'intègrent ainsi dans un paysage comportant à la fois des éléments naturels et des éléments construits. On peut reconnaître dans cette disposition un des types évolués les plus caractéristiques du lieu saint. Cette même disposition se retrouve dans les récits bouddhiques des vies antérieures du Buddha (*jātaka*), dont la rédaction est très probablement postérieure à celle de la *Kauṣītaki upaniṣad*, mais antérieure aux plus anciens reliefs de pierre.

On y voit en effet, avec quelques variantes mais selon un schéma assez constant, une ville, un palais, un parc royal contenant un siège royal disposé au pied d'un arbre sacré; c'est sur ce siège, qui est le plus souvent une dalle de pierre, que le héros du *jātaka*, personnage prédestiné, devient roi en s'y asseyant. Comme dans la *Kauṣītaki upaniṣad*, il est souvent question de deux sièges: l'un en plein air au pied de l'arbre sacré, l'autre dans le palais royal; mais il semble que, dans les *jātaka*, il existe une hiérarchie entre ces trônes, puisque les investitures se font toujours sur celui qui est disposé en plein air.

Or ce trône de pierre associé à un arbre sacré apparaît constamment dans l'iconographie ancienne et si les inscriptions lapidaires n'intervenaient pour préciser les épisodes auxquels se rapporte le couple trône-arbre, on pourrait se croire en présence de la représentation d'un lieu saint encore relativement peu évolué. Que le trône des *jātaka* et celui de l'iconographie ancienne soient précisément des dalles de pierre renforce encore l'hypothèse que nous proposons: c'est qu'en effet, de l'aveu même des descriptions littéraires et des représentations figurées, il s'agit autant d'un siège que d'un autel sur lequel on disposait des reliques ou des objets sacrés et sur lequel également le dieu, le génie ou le roi trônaient. La notion de pierre sacrée du lieu saint est donc bien conservée au trône-autel de la période historique.

Ce double rôle persiste et se transmet aux sièges qui, à partir des Ier-IIe siècles de l'ère chrétienne, cessent d'être de simples dalles et deviennent des fauteuils, puis des chaises: non seulement ils servent de trônes aux rois comme aux dieux brâhmaniques, aux Buddha et Bodhisattva, mais encore on continue à y exposer des objets sacrés, voire des statues saintes. Parallèlement, une colonne se substitue à l'arbre. Et l'on obtient un couple fauteuil-colonne analogue au couple plus ancien dalle-arbre.<sup>1)</sup> Cette évolution est parfaitement cohérente car c'est un fait reconnu que, dans l'évolution du lieu saint, l'arbre se transforme en colonne et la pierre en autel. Elle a en outre une portée symbolique considérable: cette colonne intègre le trône dans un ordre cosmologique qui, connu dès le védisme, est adopté sous certaines formes par le bouddhisme et selon lequel le monde a pour pivot cen-

<sup>1)</sup> Ces deux motifs figurent l'un au-dessus de l'autre sur un même bas-relief d'Amarāvati, où leur juxtaposition pourrait indiquer le moment où ils ont coexisté. Reprod. in: D. BARRETT, *Sculptures from Amaravati in the British Museum*, Londres, 1954, pl. XX a.

tral un pilier. Nous reviendrons sur cette question. Mais dès maintenant il est utile de préciser l'ultime étape de cette évolution: probablement issu de la pierre levée du lieu saint archaïque, le trône-autel allié à l'arbre sacré est devenu un siège façonné en forme de meuble et a été associé à une colonne où l'on reconnaît l'aspect évolué de l'arbre puis du poteau sacrificiel. Or, une sorte de contraction des deux éléments se produit enfin: le trône, au lieu d'être associé à la colonne, lui est superposé et l'on obtient en définitive une colonne supportant un trône. Bien que ce nouveau thème n'apparaisse pas dans l'iconographie de l'Inde propre — encore qu'on en trouve peut-être un prototype dans certaines illustrations du Prêche sur le Mont Gr̥dhraḥkūṭa<sup>2)</sup> —, il est décrit dans le cycle littéraire de la *Śimḃāsana-dvātr̥ṃsatikā*: il s'agit d'un trône d'or, enrichi de divers joyaux, placé au sommet d'un pilier (*yūpa*) d'or. Ce *yūpa*, situé au centre d'un lac, a la propriété de s'élever par degrés, depuis le lever du soleil jusqu'à midi, moment où le trône qu'il supporte touche le disque solaire; depuis midi jusqu'au coucher du soleil, il s'abaisse par degrés jusqu'à reprendre sa position initiale. Sur le trône vient s'asseoir le héros du conte, le *cakravartin* Vikramāditya, „Soleil d'Héroïsme”<sup>3)</sup>. On voit à quel point ce composé siège-colonne est en rapport étroit avec les mythes cosmologiques et plus particulièrement solaires. D'autre part, si on ne le connaît pas dans l'iconographie indienne, on le voit illustré hors de l'Inde, par exemple au Viet-nam<sup>4)</sup> et à Bālī<sup>5)</sup>. Dans cette dernière région, l'ultime étape est franchie et l'on aboutit à une stèle-trône de forme pyramidale et étagée qui se confond avec le Mont Meru: ainsi, le trône ne cesse, du début de son évolution à la fin, d'être un des éléments principaux du système cosmologique. Il en est le centre immuable et inébranlable, partie intégrante du pivot cosmique, lui-même Meru et demeure des dieux: c'est pourquoi le trône de Mandalay est un Meru couronné par la cité des Trente-trois dieux du ciel d'Indra et qu'il est entouré de planètes dont l'orbite circulaire le tient pour centre<sup>6)</sup>. Il est finalement un microcosme à lui seul.

<sup>2)</sup> Reprod. in: A. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, 1935, pl. VII.

<sup>3)</sup> Cf. le 18e récit des *Trente-deux Récits du Trône*, par Léon FÉER, Paris, 1883, pp. 127 ss. (*Batris-Simḃasan*).

<sup>4)</sup> Reprod. in: J. AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, pl. VIII a.

<sup>5)</sup> D'après un cliché inédit conservé dans les Archives photographiques du Musée Guimet, Paris, n° 2711/55.

<sup>6)</sup> HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform in Südostasien*, t. IV, p. 59.



Jusqu'ici il a été question de trônes divins et de trônes impériaux sans qu'une discrimination ait paru nécessaire. Il est temps d'examiner si elle peut être faite. En réalité, elle est difficile et parfois même spéculative. Un des plus anciens trônes impériaux qui apparaisse dans l'iconographie officielle est celui d'un roi kuṣāṇa de Mathurā<sup>7)</sup>; on possède ensuite des exemples figurés sur les monnaies des Gupta, en particulier celles de Samudragupta (335 — vers 375)<sup>8)</sup>; puis la représentation d'un siège d'ondolement royal — celui de Mahājanaka — dans une peinture murale de la caverne I d'Ajaṇṭā (VI<sup>e</sup> siècle)<sup>9)</sup>; enfin, précédant une époque plus rapprochée dont les trônes véritables ont pu nous parvenir, la figuration du siège d'un monarque pallava, Siṃhaviṣṇu Pota, tel qu'on le voit sur un bas-relief de Māvalipuram (VII<sup>e</sup> siècle)<sup>10)</sup>. Or, à l'exception de ceux des monnaies gupta où l'empereur est assis sur une sorte de chaise-longue à quatre pieds sans caractère distinctif, on remarque sur les trois autres spécimens la présence d'un décor animal: celui du souverain kuṣāṇa repose sur deux lions, tandis que celui du roi pallava est soutenu par trois pattes de bovidé; quant au siège d'*abhiṣeka* d'Ajaṇṭā, muni de quatre pieds très analogues à ceux des monnaies gupta, il comporte deux béliers blancs dressés de part et d'autre de son dossier et surmontés de deux *makara*. Il faut ajouter que dans 50% des cas, le monarque est assis à l'Européenne (*pralambapādāsana*), détail qui aura son importance tout à l'heure. Ce décor animal existe également sur les trônes divins, beaucoup plus nombreux et sur lesquels on peut en suivre l'évolution. Il apparaît vers le I<sup>er</sup> ou le II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne dans l'iconographie bouddhique des régions septentrionales, celles du Gandhāra et de Mathurā, où parvenaient directement les influences iraniennes et hellénistiques; il affecte d'abord les pieds: des lions entiers ou seulement des pattes de fauve ou de bovidé soutiennent le siège proprement dit; on reconnaît dans cette disposition l'aboutissement de la substitution d'un siège façonné à la monture primitive du dieu, phénomène courant dans bien des civilisations anciennes. Puis, vers le II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, dans l'école de la Kṛṣṇā inférieure,

<sup>7)</sup> Reprod. in: J.-Ph. VOGEL, *La sculpture de Mathurā*, Paris-Bruxelles, 1930, pl. II.

<sup>8)</sup> Cf. J. ALLAN, *Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties . . .*, Londres, 1914, pl. V, n° 5 et ss.

<sup>9)</sup> Reprod. in: YAZDANI, *Ajanta*, Hyderabad, 1930, t. I, pl. XXI b.

<sup>10)</sup> Reprod. in: SASTRI, *Two Mavalipuram Statues . . .*, *Memoirs of the A.S.I.*, n° 26, pl. II.



Fig. 1. Amarāvati, association du trône  
et du cakrastambha.  
IIe siècle. Musée de Madras.

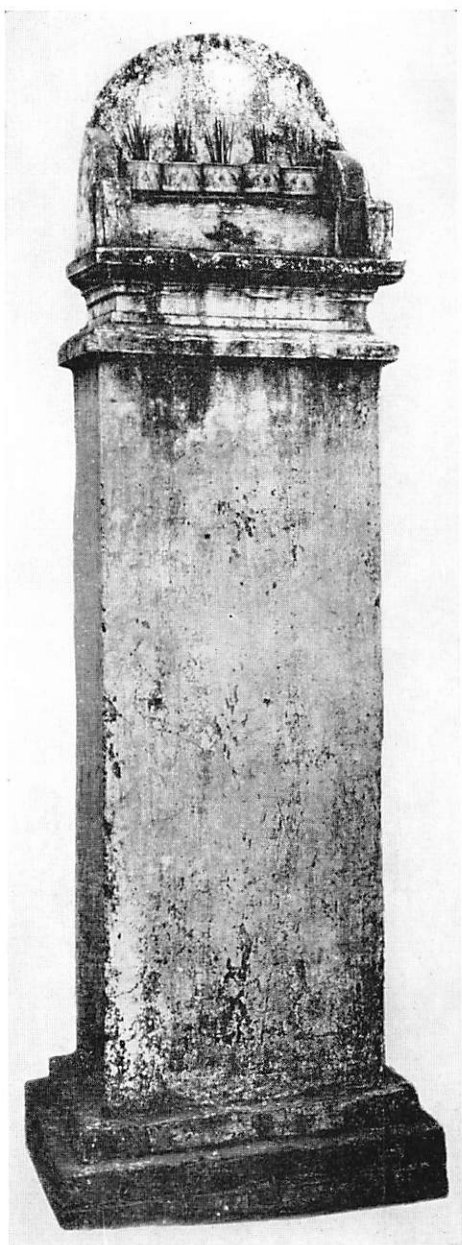


Fig. 2. Bac-ninh (Tonkin), autel familial dans  
une maison particulière.

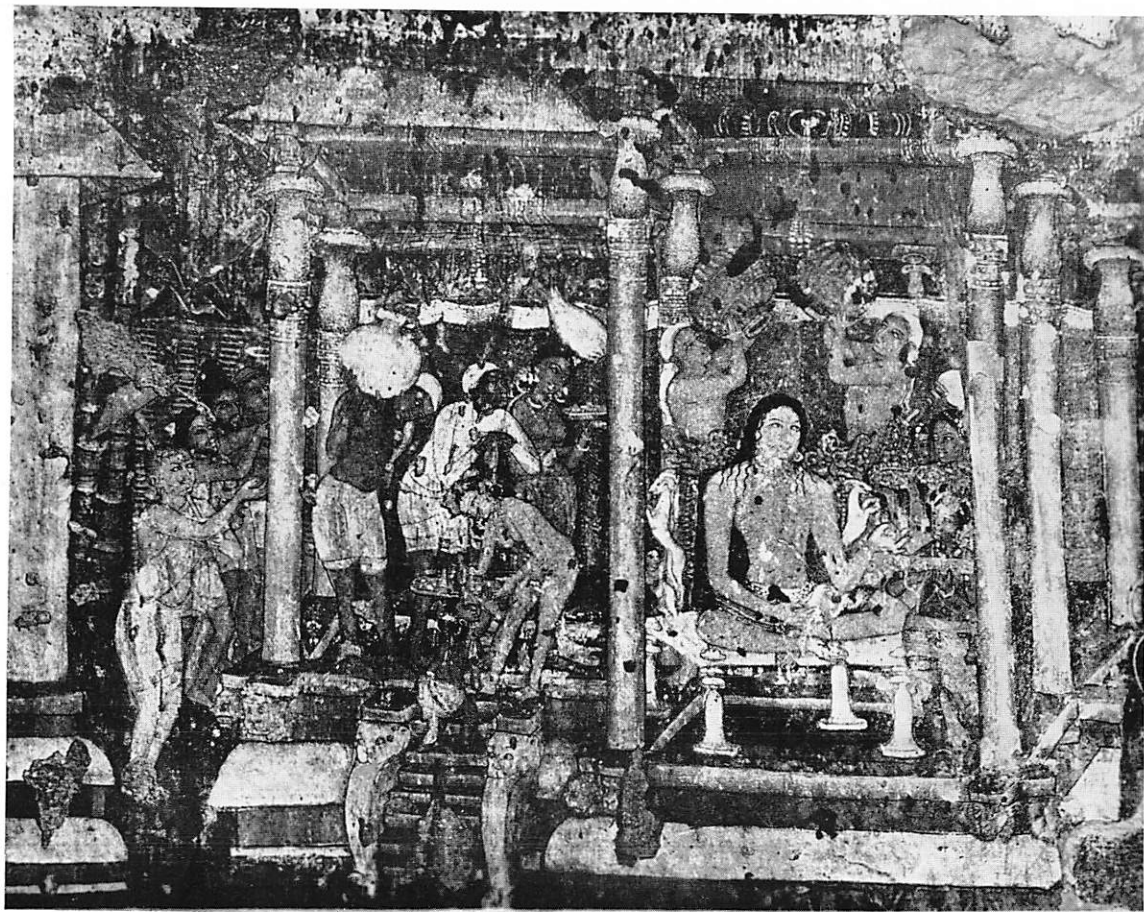


Fig. 3. Ajaṇṭa. L'ondoïement du prince Mahājanaka, caverne I. VI<sup>e</sup> siècle. (D'après YAZDANI, vol. I).



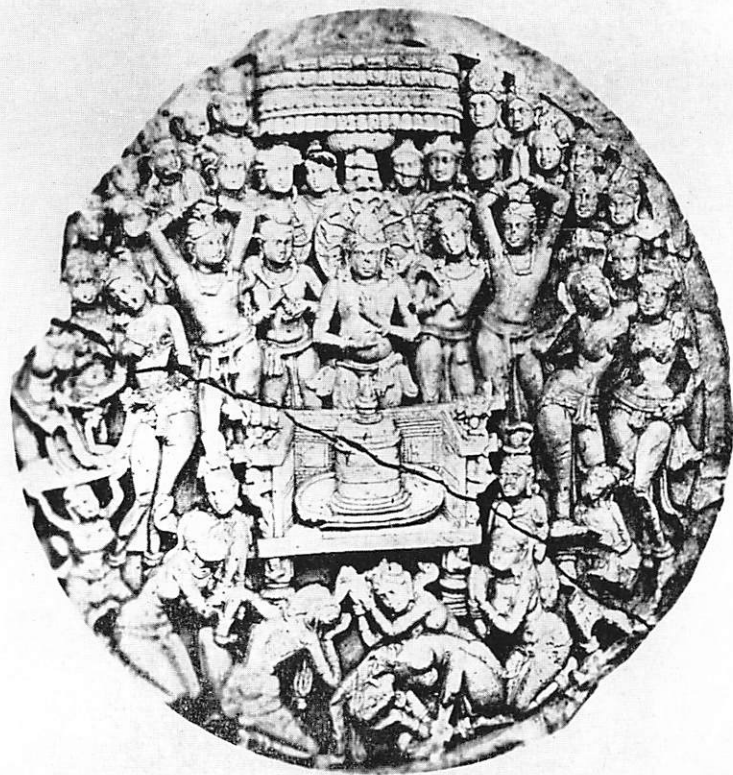


Fig. 5. Amarāvati, fauteuil servant d'autel (supportant un reliquaire), IIe s.  
Musée de Madras.



Fig. 4. Nepāl. Bodhisattva, bronze doré.  
IXe s.(?) Musée Guimet.

le décor animal gagne le dossier et les accoudoirs tout en persistant d'ailleurs sur les pieds; là encore il s'agit d'une région dans laquelle les influences romaines ont pu pénétrer directement puisqu'il existait sur la côte voisine des *emporia* où aboutissait le commerce romain<sup>11</sup>). Peu à peu, tout cet ensemble décoratif se fixe et se systématise; la disparition du fauteuil vers le IV<sup>e</sup> siècle semble précipiter cette systématisation car, privé désormais de ses accoudoirs, le siège rassemble sur son dossier tous les éléments jadis répartis sur ses bras. Et les animaux se superposent dans un ordre immuable: les *makara* occupent la partie supérieure du dossier, qu'ils garnissent les extrémités de la barre terminale ou qu'ils la surmontent; des lions, des capridés ou des léogryphes (*vyālaka*), dressés sur leurs pattes de derrière s'adossent aux montants latéraux; des éléphants supportent les pattes des précédents et se tiennent à peu près à la hauteur du plateau du siège. Tous ces animaux, vus de profil, sont tournés vers l'extérieur. Enfin, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle environ, on note une surcharge progressive du thème ainsi constitué, auquel s'ajoutent alors un *nāga*, une tête de *kāla*, des *haṃsa*.

Entre la période prégupta, au cours de laquelle le thème se forme, et la période médiévale où il se surcharge, on peut remarquer une constance assez étonnante dans l'utilisation du thème à deux et trois éléments, c'est-à-dire du IV<sup>e</sup> siècle au VIII<sup>e</sup> inclus. Plus particulièrement localisée au Mahārāṣṭra, il est en outre très important de constater que la série à trois éléments est dans la grande majorité des cas associée à un Buddha assis à l'européenne (*pralambapādāsana*) et faisant le geste de faire tourner la Roue de la Loi (*dharmacakramudrā*). Il semble possible d'admettre que ce choix de trois animaux déterminés et cette disposition immuable obéissent à une volonté précise et motivée puisque leur constance même ne peut être une coïncidence et doit logiquement correspondre à un dessein déterminé. Chacun de ces animaux est doué de qualités symboliques dans la tradition indienne: le *makara* est un élément aquatique et céleste, caractère que vient renforcer la présence dans la partie supérieure du dossier de *nāga*, de *haṃsa* et même, plus tardivement, d'un *kāla*. Le *vyālaka*, disposé à la partie médiane, est issu d'un lion et d'un bélier ou bouc, animaux sacrificiels et solaires, très nettement associés à la royauté et dont la position cabrée accentue la fonction d'intermédiaire. Quant à l'éléphant, il est le symbole de la terre, du sol inébranlable, et possède en même temps un caractère

<sup>11</sup>) J.-M. CASAL, *Fouilles de Virampatnam-Arikamedu*, Paris, 1949.

royal très prononcé, étant un des signes distinctifs du *cakravartin*<sup>12</sup>).

On obtient ainsi une synthèse de trois zones cosmiques : le ciel, figuré par le *makara* et ses acolytes, l'espace intermédiaire sous l'aspect du *vyālaka* cabré comme un pilier solaire, la terre représentée par l'éléphant. Cette constatation nous amène à considérer le décor animal de ces trônes en fonction du personnage qui y est assis. On remarquera qu'il est encadré par le thème dont l'élément supérieur se développe à la hauteur de la tête et des épaules du Buddha, l'élément médian le long de son torse et l'élément inférieur au niveau de ses hanches ou de ses cuisses. Ces trois zones cosmiques couvriraient donc le corps entier du Buddha occupant le trône ainsi décoré. Une analogie probable s'établit entre ce corps et les zones cosmiques, rejoignant toutes les analogies bien connues entre ces dernières et le corps du Géant cosmique; le Buddha est assimilé à ce géant dans plusieurs textes, en particulier le *Mahāprājñāpāramitāsāstra* : „Vouloir mesurer son corps serait une oeuvre interminable. Il surpasse le monde de l'espace; il est pareil à une montagne d'or; il remplit l'espace des dix régions; il est immense, infini, comme l'espace", etc.<sup>13</sup>) Cette conception d'un corps universel semble bien, dans le bouddhisme gupta et post-gupta, avoir été soulignée par le décor du trône. Le fait, d'autre part, que le trône est le substitut de l'autel, qu'il est à la fois le réceptacle de la divinité et un microcosme lui-même, donne sa valeur à cette assimilation : le Buddha assis sur un trône dont le décor animal rassemble autour de lui les trois mondes forme un tout dont le caractère universel est indéniable et il est fréquent de rencontrer, dans la phraséologie des inscriptions lapidaires, l'allusion à la „conquête des trois mondes" qu'ambitionne tout souverain à prétention impériale; il faut encore ajouter que, d'après les inscriptions, le temple — autre microcosme — est souvent caractérisé comme „construit par l'accumulation de la quintessence des trois mondes". Or l'ambivalence des domaines divin et royal, habituelle dans la tradition indienne, établit une confusion volontaire entre le trône sacré, socle du dieu, et le trône royal, support de la monarchie; c'est sous les Gupta et leurs émules que ce thème iconographique connaît sa plus grande faveur, et ceci n'est pas indifférent quand on se rappelle que c'est avec eux, également, que la notion du roi universel revêt sa

<sup>12</sup>) J. AUBOYER, *op. cit.*, pp. 112 ss.

<sup>13</sup>) E. LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Sagesse de Nāgārjuna*, Louvain, 1944 (nombreux passages).



forme la plus complète: ces monarques, en effet, adoptent le titre impérial de *mahārājadhirāja* et remettent en honneur le grand sacrifice du cheval, l'*āsvamedha*, le plus fameux des rites védiques, la manifestation la plus haute de l'autorité royale et en même temps celle d'un culte solaire. Il est certain que le droit divin atteint son point culminant avec ces souverains dont les desseins impérialistes se sont largement manifestés. Il ne serait pas impossible que des souverains bouddhistes aient songé à affirmer leur qualité de *cakravartin* en faisant don d'effigies de Buddha douées des caractères décrits plus haut: les cas d'identifications de rois à des statues divines sont trop connus, dans l'Inde comme dans les pays de l'Inde extérieure, pour qu'on n'envisage pas cette hypothèse. Malheureusement, il manque pour la confirmer la trace d'une dédicace lapidaire: aucune inscription de cette sorte n'a encore été relevée sur ces Buddha.

Même sans pousser si loin l'hypothèse, puisqu'a une preuve formelle n'est venue jusqu'ici l'étayer, on peut plus sûrement admettre que les Buddha ainsi représentés accumulent volontairement des caractères royaux et cosmiques: il n'est pas négligeable que le vocable de *cakravartin*, d'origine mythologique, ait désigné simultanément un type de souverain universel et le Buddha qui met en branle la Roue de la Loi; le geste du *dharmacakra*, la pose du *pralambapādāsana*, l'encadrement du personnage par une synthèse de l'univers, tout cela accuse cette volonté. On peut la considérer comme le signe d'une époque où, précisément, l'importance donnée au *cakravartin* est à son apogée et où il est naturel de reporter cette importance sur la hiérarchie sacrée. Ce serait justement parce que le thème que nous avons étudié a bien eu une signification impériale et universelle qu'il aurait connu une telle faveur à cette époque.

En outre, il est possible que ce thème ait une origine étrangère. Il semble, en effet, que le trône aux lions apparaisse simultanément au Gandhāra et dans l'école kuṣāṇa de Mathurā, où il pourrait, dans l'un et l'autre cas, trahir une influence hellénistique; de même, le décor animal des trônes dans les écoles de la Kṛṣṇā inférieure semble s'inspirer de celui des sièges gréco-romains; enfin, la disposition de ce décor sur les montants du dossier et encadrant le personnage comme d'un nimbe protecteur se retrouve dans la fresque sassânide de Dokhtar i-Nōshirwān<sup>14</sup>). Inversement, la valeur symbolique accordée au trône par la

<sup>14</sup>) Reprod. in: J. HACKIN, *L'oeuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932)*, Tōkyō, 1933, fig. 58, décrite p. 52.

civilisation indienne paraît avoir impressionné ses conquérants: ce serait la raison pour laquelle, après la mort d'Alexandre le Grand, son lieutenant Eumène aurait fait fabriquer un trône en or sur lequel on déposa le diadème du disparu, son sceptre, sa couronne et ses autres ornements royaux, et autour duquel, tous les matins, ses commandants militaires se réunissaient pour offrir un sacrifice et pour prendre les ordres, comme si Alexandre était toujours vivant et présidait encore à l'administration de son empire. M. Charles Picard, à qui nous devons la référence de ce récit dans Diodore de Sicile (XVIII, 60), nous signale que cette cérémonie fut organisée à Cyinda, en Cilicie, en 318 avant J.-C., cinq ans après la mort d'Alexandre, par conséquent après l'expédition aux Indes<sup>15</sup>). Ce fait paraît suggestif, eu égard à l'importance accordée dans l'Inde au trône, et rappelle la coutume indienne de faire gouverner le royaume en l'absence de son souverain par sa paire de sandales exposées sur le trône royal (*Rāmāyāṇa* et *Dasaratha-jātaka*)<sup>16</sup>).

Mais, que l'Inde ait adapté ses propres conceptions à des données étrangères, ou qu'elle ait au contraire inspiré les monarchies contemporaines, on peut constater que, quel que soit son décor, le trône y apparaît comme le symbole de la stabilité et de la pérennité de la souveraineté. Assimilé au Meru, il en a le caractère immuable, inébranlable et il est doué du pouvoir de transmettre la royauté ou la prééminence, tandis que ses occupants successifs sont éphémères et n'ont la qualité de souverains que pendant le temps qu'ils le possèdent. Les récits abondent où l'on perçoit clairement que le trône dépasse le roi: il *est* la royauté. D'où découlent de nombreuses interdictions de s'asseoir indûment sur un trône dont on n'est pas digne — et aussi les usurpations qui, par surprise, en dépossèdent l'habituel propriétaire.

Pour nous résumer, il apparaît — à travers l'évolution iconographique et à travers la littérature — que le trône, issu de l'autel et de la pierre sacrée du lieu saint, a conservé très tardivement dans l'Inde un double caractère divin et royal, dont l'expression s'est trouvée renforcée du fait d'un décor animal destiné à l'intégrer dans la série des Meru construits, et par là-même à assimiler son occupant — dieu ou roi — au souverain universel.

<sup>15</sup>) J. AUBOYER, *Le trône vide dans la tradition indienne*, *Cahiers archéologiques*, t. VI, Paris, 1952.

<sup>16</sup>) Lors de ma communication, M. MacDonald, qui y assistait, a bien voulu me signaler qu'au Viet-nam, à l'époque moderne, une paire de sandales étaient déposée sur l'autel d'un génie pour en symboliser la présence.

## LA REGALITÀ SACRA NELL'ANTICO TIBET<sup>1)</sup>

DI

G. TUCCI

Roma

La dinastia tibetana entra nella storia nel VI secolo d.C. con il re Sroñ btsan sgam po che le assicurò supremazia all'interno e prestigio all'esterno, e tramonta con la morte di gLañ dar ma avvenuta nell'842. Tre secoli dunque di vita aridamente e parzialmente evocati dai frammenti delle cronache scoperte a Tun huang, dalle notizie degli annalisti cinesi e dalla postuma storiografia tibetana. Quest'ultima redatta da apologeti buddhisti attribuisce a Sroñ btsan sgam po ed ai suoi successori il privilegio della conversione e il merito della propagazione della dottrina di Śākyamuni. Che i primi re tibetani non fossero ostili verso il Buddhismo è probabile: che l'abbracciassero tutti zelantemente è dubbio: il primo di essi a proclamare la religione di Śākyamuni religione di stato fu K'ri sroñ lde btsan (morto fra il 797 e l'804) il quale fonda il monastero di bSam yas e promulga gli editti che sanciscono in modo definitivo il trionfo del Buddhismo. L'introduzione della nuova religione avvenne naturalmente con molta lentezza perché essa si opponeva alla religione tradizionale, il Bon, ne ledeva gli interessi della classe sacerdotale e portava con sé implicazioni spirituali e politiche notevoli in quanto sostituiva all'antico un altro ordine ideale e sociale. I re, limitati nell'esercizio del potere sia dal controllo degli sciamani sia dalla gelosa ingerenza della nobiltà guerriera e feudale, sottoposti al giogo di costumanze che esaltandone, come vedremo, la maestà sacra, ne riducevano di fatto l'autorità, videro nel Buddhismo un potente ausilio nel tentativo di ricostituire la regalità su nuove basi

<sup>1)</sup> Abbreviazioni:

GR = rGyal rabs gsal bai me loñ, sDe dge edition.

PT = Chronicles of dPao gtsug ap'reñ ba.

TH = J. BACOT, F. W. THOMAS, CH. TOUSSAINT, Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet, Paris 1940.

TPS = G. TUCCI, Tibetan Painted Scrolls, Roma 1949.



unitarie. Il Buddhismo glorificando il re come Dharmarāja, il rappresentante della Legge sulla terra, ne accresceva il prestigio, lo sollevava al disopra delle contrastanti correnti e quindi giustificava l'esigenza di un rigido sistema monarchico che affermatosi con Sroṅ btsan sgam po non aveva tuttavia altro fondamento o difesa che la personalità medesima del re, e mancava di quale che sia motivo meno contingente che convalidasse l'autorità di nuovi e superiori principi ideali. E difatto le cronache mostrano una nobiltà irrequieta, disposta a riconoscere nel re null'altro che un *primus inter pares* od un simbolo sacro ma inerte, abituato a partecipare al governo traverso il clan della regina, scelta in seno alle più potenti famiglie e facile a ribellarsi ad ogni occasione.

La classe sacerdotale dei Bonpo (parlo di classe sacerdotale e non di sciamani genericamente, perchè questi erano divisi in gerarchie secondo la funzione e il compito) non si dava neppur essa per vinta e s'adoperava per trovare in una parte della nobiltà i propri difensori; così autorevoli che dopo un primo vano tentativo, avvenuto durante l'infanzia di K'ri sroṅ lde btsan nella seconda metà dell' VIII secolo, essa riuscì a portare sul trono, poco più di mezzo secolo dopo di lui, il proprio campione, il re gLan dar ma, promotore di una spietata persecuzione del Buddhismo. Si ripete dunque nel Tibet la stessa vicenda che vide in Giappone contendere i clan dei Soga da una parte e dei Nakatomi e dei Mononobe dall'altra: i primi per sostenere, i secondi per contrastare il Buddhismo che l'imperatore Shotoku Taishi veniva introducendo.

Mentre in Giappone molta parte della tradizione Shinto si è salvata, lo stesso non può dirsi del Tibet dove il Bon o fu del tutto sopraffatto o, per sostenere la concorrenza sempre maggiore del Buddhismo, fu costretto a prenderne in prestito gli schemi dommatici, aggiornarsi, dimenticare o trasformare le proprie liturgie, mitografie ed idee originarie. Per la qual cosa anche le notizie sull'antica regalità tibetana, per i periodi anteriori a Sroṅ btsan sgam po bisogna desumerle quasi tutte dalle fonti buddhistiche, dalle leggende che il Buddhismo ha conservato, dai raccontari con cui si aprono le cronache famigliari e che spesso contengono frammenti notevoli di antichi canti epici, dalla descrizione di riti funebri, come quella venuta alla luce a Tun huang o l'altra inserita, con trasposizioni buddhistiche evidenti, nel racconto di funerali di alcuni re, ad esempio di Sroṅ btsan sgam po.

Fonti dunque, tarde, appartenenti ad un mondo spirituale nuovo e a

quello primitivo ostile, e che vanno pertanto adoperate con molta cautela.

Nessuna religione che trionfa è imparziale verso quella di cui prende il posto e anche se di quella e dei suoi culti tramanda il ricordo, facilmente tutto colora o deforma. Dobbiamo pertanto scavare in questo materiale e per accostamenti ed induzioni ricostruire un passato che non sappiamo neppure per quale durata si è svolto e quali vicende abbia subito: perché non si può pensare che anche questo passato, per remoto che sia, non abbia avuto una storia, non abbia visto contrasti di opposte tendenze od innovazioni turbare o deviare il corso della tradizione; in questo evolversi e mutare, di cui i segni non mancano, noi non possiamo determinare o lo possiamo soltanto in modo vago una successione cronologica; tutto al più ci verrà fatto di notare e porre in rilievo quei punti od aspetti che sembrano indicare il mutamento della situazione psicologica e culturale: ma non siamo ancora in grado di conoscere di questo mutamento con certezza le cause e la ragione. Dobbiamo insomma contentarci, se non vogliamo vagare nel lusinghiero ma ingannevole campo delle ipotesi, di tracciare le grandi linee lasciando a ricerche ulteriori, quando nuovo materiale sarà scoperto, elaborato, comparato, di completare queste prime indagini che vogliono essere nulla più di una messa a punto della nostra conoscenza attuale della regalità tibetana antica. Diciamo subito che una cosa par certa nel Tibet antico — e per questo intendiamo il Tibet prebuddhistico — senza nessuna miglior precisazione cronologica, il principe ereditario saliva sul trono appena fosse arrivato all'età di 13 anni. Questa consuetudine sembra durare anche nel periodo storico; Sroñ btsan sgam po assunse il potere — almeno secondo alcune fonti<sup>1)</sup> — a 13 anni: suo figlio gli succedette nella stessa età ma, essendo subito morto, il padre riassunse il potere: K'ri sroñ lde btsan fu eletto anch'egli a 13 anni. Convieni ora domandarci: si tratta in questi casi di coincidenza o di una norma che forse Sroñ btsan sgam po spezzò e che in seguito i ministri Bonpo, durante l'infanzia di K'ri sroñ lde btsan, nel timore che il Buddhismo trionfasse, tentarono di riporre in vigore? Che si tratti di una norma non par dubbio. Le fonti sono concordi nel confermare che i re venivano insediati appena fossero in grado di montare a cavallo, appena acquistavano cioè quell'idoneità alla caccia ed alla guerra che per popoli noma-

---

<sup>1)</sup> Che il fatto sia vero o no, non conta: conta l'idea che esso esprime.

die pastori era il segno della maturità, l'iniziazione alla vita del gruppo, in altre parole il raggiungimento della pubertà, il periodo cruciale della vita fissato, una volta per sempre e per tutti, in un anno preciso: nel tredicesimo anno. Anche Man ldar btsan l'antenato della stirpe dei P'ag mo gru pa prega gli dèi per tredici mesi perché gli concedano un erede: e gli dèi sollecitati e soddisfatti lo assicurano che nello spazio di 13 anni egli avrà il figlio desiderato; in altre parole l'antenato sarà maturo per la propria epifania.

Naturalmente dobbiamo distinguere quel fatto primitivo ed essenziale, quella idoneità fisica del montare a cavallo, conferma della raggiunta pubertà, dalle teorie che intorno ad esso vengono in seguito elaborate, voglio dire quelle speculazioni sul numero 13 che annunciano una più progredita formazione culturale. Il numero 13 indica infatti, nella maturità dommatica del Bon, compiutezza e perfezione: analogamente a quanto avviene per il numero quindici delle tradizioni iraniche o dell'India dove il Kumāra e Kīśora nella sua incorruttibile ed immutabile età di 16 anni significa la maturità incorruttibile: così pure la *śakti*, la potenza di Dio, a simiglianza della luna si svolge nel suo succedersi e alternarsi di 15 parti oltre le quali, come loro principio e fine e ragione, resta immutata la 16 parte, l'interezza assoluta ed immarcescente. Ma non insistiamo più oltre su questi motivi che appartengono ad un periodo sicuramente posteriore: non ci deve sfuggire un fatto importante che accompagna questa conseguita idoneità dell'erede al trono: appena essa è raggiunta, il padre, leggiamo in più luoghi, sale al cielo, che è l'espressione comune per indicarne la morte: in altre parole il padre viene eliminato (GR p. 24, b — TH p. 87) e torna nel regno dell'antenato in cielo. E' una consuetudine che tende a sopravvivere anche nei tempi storici e conduce molti re alla tomba per morte violenta appena il figlio è cresciuto d'anni; naturalmente l'intrigo politico può in questi casi essere preponderante, ma molto probabilmente si innesta anch'esso nel vecchio rito; non dimentichiamo che ci è restato soltanto uno schema scheletrico dei fatti che concernono le dinastie reali e nulla conosciamo delle correnti d'idee che allora contrastavano negli spiriti.

Ma come può la maturità del figlio eliminare il padre? Evidentemente non in quanto maturità fisica, ma maturità sacrale, carica di ben altre implicazioni e potenza; cotesta pienezza indica che si è attuata nel figlio la presenza ancestrale e che questa si è esaurita nel padre. L'antenato si



rinnova perennemente nella serie dei suoi *avatāra* sulla terra, traverso un esaurimento ed un accrescimento di pienezza dal 13 al 13; un taglio netto separava il padre dal figlio; con l'assunzione al trono del figlio all'età di 13 anni si avverava un accadimento eterno ma sempre nuovo nella sua localizzazione temporale: ogni re, secondo le cronache, si costruiva il proprio palazzo. Egli non poteva restare in quello paterno; con il suo avvento un rinnovamento completo si attuava, un ordine nuovo veniva istaurato: ogni re si insediava nel proprio palazzo perchè in esso si reintegrava la divina presenza dell'antenato e col palazzo tutto si ricostituisce: *novus incipit ordo*; ad ogni re seguiva il suo proprio sciamano, lo gšen, ed il suo proprio ministro, così ricostituendosi la sintesi dei poteri di cui in seguito faremo cenno. Questo punto, dunque, per riassumere, pare accertato: il re è l'antenato presente fra i vivi in virtù di una perenne rinnovata epifania della propria essenza, istaurato nel compimento del tredicesimo anno: segno di eterna giovinezza. Egli è l'antenato sulla terra, pur restando nel contempo l'antenato nel cielo, l'*avatāra* dell'essenza ideale, non tuttavia diminuita per questo suo proiettarsi nel mondo del tempo; anzi, probabilmente proprio traverso questo rinnovarsi e fortificarsi dell'epifania terrena, e l'alternativo accrescimento della pienezza ratificato dal numero sacro, si rinnova egli stesso in quel suo piano ideale e quindi si sottrae al fatale esaurimento dell'anima, com'è opinione non infrequente nell'Asia (si pensi al *p'o* cinese), soggetta ad un fatale spegnersi e consumarsi. Fra l'antenato ed il re non c'è diversità: nella iscrizione sul pilastro eretto sulla tomba di K'ri sron lde btsan e da me scoperto in Yarlung nel 1948, così come nella iscrizione di Lhasa che registra l'accordo fra Ralpa c'en e la Cina, la genealogia reale comincia con O de spu rgyal, il quale, come dicono entrambe le iscrizioni, „discese dal cielo per diventare principe degli uomini”: e poi si passa subito al re medesimo che fece incidere l'iscrizione appunto perchè l'antenato si identifica col re vivente e si rinnova in lui, sua localizzazione spazio-temporale (egli è contemporaneamente presente su due piani paralleli, il terreno ed il celeste, come dicono espressamente le cronache TH p. 86). Come tale il re garantisce e trasmette quattro poteri: la legge religiosa, *c'os*, affidata alla classe sacerdotale, il *min'a't'an*, la *majestas* sua prerogativa essenziale, il *c'ab srid*, potere terreno, il governo, il *dbu rmog*, l'elmo (iscriz. di Yarlung).

Quattro poteri dunque; ma di essi due soltanto appaiono effettiva-

mente in lui operanti: il *min'a' t'an* ed il *dbu rmog*: Il *c'os*, la legge religiosa, era prerogativa della classe sacerdotale, ed il *c'ab srid*, l'autorità politica, l'esercizio effettivo del governo, era devoluto ai ministri. Perciò il re siede nel centro della sala del trono avendo a destra, al posto d'onore, lo *gšen gñan*, lo sciamano capo, colui che assume la dignità insieme con lui, e cui succederà un altro, quando salirà sul trono il nuovo re; e alla sinistra il ministro, anch'esso legato alla persona de re. Essi tre costituiscono le „tre grandezze” celebrate dalle cronache Bonpo, che nel rimpianto dell'antico prestigio tramandano fiocchi barlumi delle passate consuetudini e conferiscono valore notevole, non per assoluta veridicità storica, ma come l'eco della vetusta concezione sociale del Tibet, e della sua tradizione ideale, a certi cataloghi che elencano insieme i re, i loro sacerdoti ed i loro ministri, triade indissolubile e perennemente rinnovata ad ogni elezione e confermano la coesione indissolubile dei tre poteri incentrata intorno alla persona regale. Dei poteri ricordati dalle iscrizioni quello politico era molto circoscritto, offuscato dal prevalere della *majestas*.

Anche nelle cronache di Tun huang si registra d'anno in anno il luogo dove il re dimorava, ma tutte le attività di governo sono svolte da ministri, i *žan blon*, zii ministri, non zii paterni ma zii per parte di madre. Ed a proposito, senza fare lungo discorso, conviene ricordare che la madre ha avuto parte essenziale nelle vicende della dinastia tibetana; i figli furono per lungo tempo designati dal nome della madre ed il clan della madre traverso gli zii ministri esercitava il potere effettivo, onde il re, fino alla rivoluzione operata dal *Sron btsan sgam po*, chiuso nel suo prestigio religioso, come l'imperatore in Giappone dopo l'istituzione dello shogunato, aveva scarsa autorità di comando. Tuttavia, affidando il potere politico ai ministri egli come forse i re Shang della Cina antica, nella propria persona attuava e conservava e trasmetteva un potere ben più alto: la divina presenza, od essenza immutata oltre la vicenda delle singole persone nelle quali discende, come presidio della stirpe e delle comunità: il *min'a' t'an*, la *majestas*, che è ben distinto dal *mt'u*, il potere sacerdotale e magico di cui è detentrica la classe sacerdotale: il *min'a' t'an* opera nella sua stessa divina inoperosità ed immobilità, il *mt'u* agisce mediante le formule ed il rito; usualmente congiunti, ma qualche volta entrati in contrasto, come è accaduto al tempo del re *Gri gum*, personaggio forse non del tutto mitico, ucciso per l'antagonismo scoppiato fra re e



sacerdozio<sup>2)</sup>. Il *mina' t'an*, presente nella persona del re come sua natura essenziale, non tollera contaminazioni o difetti: quando un re viene colpito dalla lebbra ed il figlio nasce cieco, re e regina debbono entrare da vivi nella tomba e il figlio non potrà assumere il potere se non in quanto riacquisti la vista. Incolumità necessaria per il gruppo perché soltanto se la entità sacra de re è fresca, intatta, ringiovanita egli può assolvere la sua funzione che è quella di allontanare le epidemie, far cadere la pioggia, assicurare la fecondità, in altre parole mantenere intatto e regolarmente operante l'ordine cosmico e sociale; se non assolve questi compiti, se egli non attua in se medesimo i principî della propria dignità divina e regale, se il *mina' t'an* si esaurisce o si corrompe, le praterie si disseccano e le cose volgono al male (TH p. 133).

Il re, che era consacrato, secondo ci informano le cronache Bonpo, con bagno lustrale *ts'an k'rus*, quando governasse mantenendo intatto il *mina' t'an* garantiva la fertilità della terra: gña K'ri (TH p. 86) scese sulla terra come pioggia fecondatrice. Spu de guñ rgyal (in TH p. 127) si propone come dovere di essere la pioggia fecondatrice del cielo.

Che cosa è il *dbu rmog*, l'elmo, del quale una frase che ritorna identica nelle iscrizioni di Yarlung ed in quelle di alcuni primi re del Ladakh celebra „la continuata potenza”? E' forse il segno della potenza militare? Non c'è nulla che lo suggerisca: la parola deve forse mettersi in rapporto con rMu o dMu che designa una casta di sacerdoti di origine celeste la cui prerogativa era il rMu t'ag, la corda mediatrice fra terra e cielo, e con rMug che indica potere magico, specialmente quello che si esercitava in rapporto con le potenze ctoniche (riti funebri). L'elmo, il casco, è il simbolo, l'emblema visibile della potenza magica del re, che si trasmette di padre in figlio ed è parte essenziale del suo costume in quanto egli riveste la funzione sacra di cui è investito; esso protegge il capo dei re da cui, secondo la tradizione Bonpo, partiva la corda luminosa che li legava al cielo: deve dunque mettersi in rapporto con il casco, il berretto, il turbante che secondo i casi rappresenta anche oggi l'elemento fondamentale della acconciatura sciamanica. Per la quale cosa *mina' t'an* e *dbu rmog* non possono disgiungersi, l'uno come l'essenza del potere, la *majestas*, l'altro come il simbolo attivo della medesima.

I titoli con cui esso viene designato confermano la natura divina del

<sup>2)</sup> Sebbene l'uccisore fosse il ministro.



re: egli è *sprul rgyal po*. *sPrul* significa potere magico, libertà dell'azione magica, creazione magica, ed è anche regolarmente detto *dtsan po* o *btsad po*, parola che non può dissociarsi da *btsan*, che designa una classe di potenze di carattere prevalentemente ctonico. Il perchè cercheremo di vedere in seguito. Come durante il periodo storico i re Tibetani saranno chiamati *Lha sras*, *devaputra*, sul modello dei re cinesi, ci sono tracce che anticamente furono chiamati *lde sras* (PT Ja, p. 9 a): figlio di *lde*. *lDe* in antico tibetano significa probabilmente creatura divina (TH p. 123 si dice di Gri gum: siccome discendeva da *lDe*, non era come la comune degli uomini), ed è parola che compare in molti nomi di divinità ed è preceduta da un'altra parola — *o* — che viene prefissa a nome di entità divine: „*o lde*”, che non è nome ma titolo, „*o lde spu rgyal*” — „*o lde rin mo*” (nome di una *nāgini*), forse da compararsi con *t'e* — *gñam t'e* —, una classe di dei che hanno molta parte nella mitografia celeste Bonpo, e forse anche con il cinese *t'i*, signore (celeste), nome insieme, ai tempi della dinastia Shang, di alcuni re e della suprema deità.

Non sappiamo se vi fossero riti particolari ai quali il re dovesse partecipare assicurando attraverso atti di culto la validità magica della sua natura. Due cenni — l'uno in una cronaca buddhista (GR, a proposito di Gri gum), l'altro in una cronaca Bonpo (p. 6) — lascerebbero supporre che egli provvedesse alla irradiazione del *mna' t'an* mediante la rituale danza compiuta sotto la scorta dello sciamano capo. In questa occasione egli s'acconciava alla maniera sciamana: vestito di bianco, portava i capelli avvoltolati sul capo tenuti insieme da bende di seta svolazzanti e protetti da una copertura o turbante sormontato da un avvoltoio.

Sarebbe molto interessante sapere come avvenisse quella uccisione del padre di cui si è parlato: se cioè si trattasse di una soppressione tacita o piuttosto di una uccisione rituale, come per esempio quella di Gri gum per opera del suo ministro, o di una uccisione per mezzo di un coltello sacrificale *gri* adombrato nel nome stesso di quel re o di un seppellimento da vivo in una tomba, come nel caso dei genitori di *sTag ri gñan gzigs*.

Il corso di ulteriori ricerche potrà illuminarci su questo punto importante.

Ricostruito questo schema elementare dell'antica regalità tibetana, in una inevitabile fissità, alla quale per difetto di notizie manca la vita-

lità di un processo storico ricomponibile nei suoi momenti, dobbiamo pur ammettere che molto più complesso deve essere stato l'evolversi delle giustificazioni teoriche le quali di volta in volta, quando si spegne o dimentica il significato di un rito, propongono una nuova interpretazione ispirata alla nuova situazione culturale o agli echi di culture confinanti. Quando per esempio leggiamo nella storia della famiglia dei *rLañs* da cui discesero i principi di *rTse t'añ* che tre furono gli antenati, uno bianco, uno nero ed uno di color variegato, viene subito in mente la partizione del cosmo e degli esseri in tre categorie che corrispondono anche a tre piani dell'esistenza e ciascuno ad un colore particolare. E' la medesima classificazione originaria dei primi re del Tibet sostituita, in seguito, dall'altra in cinque gruppi, certo posteriore, per influsso della teoria quinararia: ma è assai probabile che nel nostro caso la classificazione tripartita degli antenati sia secondaria e che alla base si trovi invece una opposizione elementare fra bianco e nero, per influsso della primordiale dicotomia fra bene e male, forze amiche e forze nemiche che, essenziale nello Sciamanesimo, il Bon accoglie e tramanda.

Lo Sciamanesimo Bonpo, ordinato in tempo non ancora bene accertato da un maestro la cui personalità è stata offuscata dalla leggenda ma sulla cui realtà storica non mi pare si possano avere dubbi, nel darsi una sistemazione organica da opporre al Buddismo trionfante, fu costretto ad attingere largamente non solo dal Buddismo ma dalle altre religioni diffuse nei paesi confinanti. Ne abbiamo una riprova non in questa dicotomia cui sopra accennavo che corrisponde ad una concezione fondamentale dello Sciamanesimo, ma in una sua elaborazione teorica sulla quale, quasi certamente, influiscono idee di origine iranica trapiantatesi su quella primitiva concezione sciamanica; ne fanno documento la terminologia, soprattutto l'accentuazione del carattere luminoso del padre buono.

All'origine delle cose, dicono alcuni libri che i Bonpo considerano autorevolissimi, c'era un principio indistinto, potenzialità inerte degli elementi, dal quale per generazione spontanea derivano due uova, l'uno bianco l'altro nero. Dall'uovo bianco nasce il padre benefattore, *p'an byed*; da quello nero, il padre malefico (*gnod byed*): il primo è nella luce, il secondo nella tenebra che si spinge fino a toccare il limite della luce: il primo è bianco ed il secondo nero ed armato di lancia. Il primo, il padre beneficente, è chiamato il re dell'esistenza positiva, il



secondo il re dell'esistenza negativa. Il primo è luce ed è perciò chiamato la manifestazione luminosa *snan ba 'od ldan*, o semplicemente il luminoso, *'od zer ldan*, ma è anche chiamato K'ri rgyal K'ug po che può benissimo significare "il trono, il re, il richiamo": nel qual caso, per l'ultimo epiteto, si potrebbe pensare al manicheo *ākerostag*. Il secondo è tenebra, ed è chiamato *Myal nag po*, la sofferenza nera. Tutto il bene, la buona creazione deriva dal primo, tutto il male, la cattiva creazione dal secondo: questi produce la morte ed i demoni maligni, quello insegna come vincere le potenze infauste.

E' chiaro che ora ci muoviamo in un altro ordine di idee; non c'è più ricordo della catabasi del sPu rgyal dal cielo sulla terra; egli viene identificato con il Padre Beneficente del quale dunque i re Tibetani sono l'incorporamento terreno (TPS p. 731). In questo caso il vecchio personaggio resta, ma viene inserito in una diversa costruzione del mondo nella quale albeggia un primo tentativo di giustificazione etica. Non mancano tuttavia segni di più profondi mutamenti che investono tutta quanta la tradizione configuratasi nelle forme che abbiamo descritto e tradiscono un nuovo orientamento culturale. Ricordiamo la norma che abbiamo sopra accertata e secondo la quale non appena il figlio raggiunge la pubertà, a 13 anni, il padre non ha più ragione di essere e torna al cielo. Nella storia e nelle cronache di molte famiglie il cominciamento della stirpe è dunque nel cielo, dal cielo è sceso sulla terra il progenitore della famiglia: dai re dei Yarlung ai Saskya, ai P'ag mo gru pa. Non per nulla nella successione dei re tibetani il ciclo è aperto dai gNam K'ri, „i K'ri del cielo", sette in tutto come sette sono (almeno per alcune scuole<sup>3)</sup> i piani celesti (TH p. 151): essi sono epifanie celesti apparse sulla terra, le quali, condotto a termine il proprio ciclo, tornavano al cielo mediante il *Ju t'ag*, la corda che congiunge il cielo alla terra e del cui simbolo si servirà poi una classe di sacerdoti Bonpo per far ascendere l'anima del defunto al cielo. Come gli Sciamani, i re potevano trasferirsi anch'essi nel cielo, a piacimento, per conferire con i propri compagni celesti e chiedere ad essi consigli e quindi ridiscendere sulla terra (Man ldon btsan, TH p. 123). Tuttavia va tenuto presente che la catabasi di solito non avviene direttamente dal cielo alla terra; esiste un punto intermedio fra cielo e terra rappresentato dalla montagna; e v'è ragione di credere, comparando diverse modulazioni

<sup>3)</sup> Per altre sono nove.



dello stesso mito che questo introdursi della montagna debba attribuirsi a un diverso ambiente culturale. I libri Bonpo conservano i nomi delle montagne su cui discesero i primi sette Kri celesti: gña K'ri calò su Lha ri gyañ t'o, l'antenato dei P'ag mo gru pa è concepito sulla montagna da Man ldon btsan e da una figlia di Ts'añ pa, nome preso in prestito dall'India (Ts'añs pa = Brahmā) per designare il Dio creatore; è un mito che molto probabilmente perpetua un rito originario del congiungimento sacro, fra il capo del clan e la moglie, compiuto sulla montagna ancestrale.

Cotesto comparire della montagna nei miti delle nascite ancestrali appartiene ad un altro ciclo culturale. La religione tibetana, a giudicare dalle cronache, sembra essere, nei suoi principi di carattere prevalentemente celeste; il gNam, il cielo, vi occupa lo stesso posto che il Tängri tra le popolazioni altaiche. I più antichi Bon vengono designati gNam Bon, i Bon del cielo: i riti funebri, dei quali mi sono altrove occupato, cominciano con il ritorno dell'antenato al cielo e via via passano all'abbandono del cadavere nella corrente del fiume, all'esposizione sulla montagna, al seppellimento nel tumulo; questa successione pare implicare un progressivo mutamento delle concezioni religiose, nel corso del quale la montagna prende sempre maggior rilievo; essa diventa il centro ed il sacrario del clan e del territorio su cui esso transuma e conduce al pascolo i greggi. Quel territorio costituisce un' unità oltre che sociale soprattutto sacra, incentrata idealmente intorno alla montagna dove discese l'antenato; essa santifica e garantisce la coesione del gruppo e la sua identità in stretta colleganza con il suolo. Molte volte il re e le montagne sono la stessa cosa. 'O de guñ rgyal è nome di un antenato, di un dio e della montagna fra 'O ka e rKo'n pon: la montagna può prendere il posto dell'antenato: Yar lha šam po, dove discese il progenitore dei re di Yarlung, si tramuta in dio e s'accoppia in sogno con la moglie di Gri gum e ne nasce Ru la skyes.

Il cielo retrocede; la montagna, dopo essere stato il luogo dove si compì la catabasi ancestrale, diventa ora essa stessa l'antenato, e si deifica come *sa bdag* o *gži bdag*, il signore della terra e dio tribale, tremendamente suscettibile, pronto al corrucio e alla vendetta, insofferente dell'offesa anche involontaria, reclamante sacrifici cruenti. Teorie cosmologiche che ben conosciamo, ma che non abbiamo nessun motivo di credere primitive conferiscono alla montagna un nuovo valore: come trasposizione magica della tenda cosmica sopra la quale si dis-

tendono le plaghe celesti, come pilastro su cui poggia il cielo, come centro del mondo identificato con il particolare territorio abitato dal clan. Il capo, il re non sale morendo al cielo per integrarsi in una trascendente essenza ancestrale, la corda che congiunge la terra al cielo è infranta; non si tratta più di una ascesa al cielo ma di una discesa nel grembo della terra. Il cadavere viene sepolto nel tumulo costruito a forma di tenda, perchè la tenda è l'immagine del mondo; il re vi scende, come sappiamo di Sron btsan sgam po e di K'ri sron lde btsan, assiso sul trono. L'immagine o la stele o l'albero piantato sul tumulo di cui parlano le fonti cinesi (Bushell p. 443), sono il ricettacolo dell'anima per il culto ancestrale; fanno da tramite fra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. Una nuova concezione analoga a quella delle culture megalitiche si sovrappone all'altra; la stele è l'elemento essenziale nella sepoltura a tumulo, sia esso del re o della gente comune, come è dimostrato dai cimiteri sparsi sulle cime delle montagne di cui io stesso ho riscontrato non pochi esempi nel Tibet. Per la quale cosa nel caso che uno dei ministri sia assente, egli deve rendere sacrificio al re defunto non in un luogo qualunque ma su una montagna; per evidente equivalenza di questa e del tumulo. A questo punto conviene tuttavia ricordare che la letteratura cronografica ed i frammenti delle genealogie famigliari da cui desumiamo questi barlumi di luce, ci trasmettono le idee di una determinata parte della popolazione tibetana, sono uscite dagli ambienti della classe nobile, dai feudatari, le cui origini puntano tutte quante verso l'Est e il Nord Est, e colà pongono il punto di partenza della loro migrazione. Dobbiamo dunque interpretarle, collocarle nell'ambiente che le ispirò e non prendere alla lettera quella successione come se veramente il Tibet abbia evoluto da una concezione celeste ad una più umana e terrestre. Non siamo autorizzati a trarre questa conclusione: ma soltanto a riconoscere che due correnti si riscontrano e non sempre facilmente distinguibili così stinte l'una nell'altra in quella stanca e non più attuale sopravvivenza che quei documenti frammentariamente evocano o descrivono: l'una che pone alle origini l'antenato celeste, l'altra che questo antenato ravvicina alle deità telluriche e soprattutto alla montagna.

Quali siano state le vicende che portarono queste correnti a contatto l'una dell'altra o le posero in urto non sappiamo con certezza; possiamo tutto al più accennare ad un ciclo di leggende, cronologicamente non collocabile, il quale adombra con verosimiglianza fatti realmente avve-



nuti, che segnano una svolta od una crisi nella storia della religione tibetana. Alludo alla leggenda del re Gri gum. Sotto di lui il conflitto fra la *majestas* reale e il *mt'u* il potere magico della classe sacerdotale scoppia violento: Gri gum, „il re coltello” intende sottrarre il re alla propria sacralità inefficiente e restituirgli un effettivo potere. Egli simboleggia una frattura nel corso delle idee: non è più un „trono celeste”, non appartiene più alla serie dei re che morti risalivano al cielo: a cominciare da lui l'ascensione al cielo è interrotta, la corda luminosa traverso la quale il morto ascendeva al cielo è spezzata: i figli rintracciano il cadavere del padre e costruiscono su di lui una tomba in forma di tenda (TH p. 127), la montagna cosmica. Ru la skyes (o Nar la skyes), il ministro sagace cui la vedova di Gri gum dà luce, è nato, come ho detto, da un accoppiamento avvenuto in sogno con il dio Yar lha šam po che adesso è il dio della montagna dallo stesso nome. I re, prima di Gri gum, tornavano nel cielo, non lasciavano sulla terra nessun resto mortale; adesso la sistemazione del cadavere occupa e preoccupa i discendenti; l'oltretomba si annuncia con tutti i suoi paurosi misteri; la terra è irrorata del sangue delle vittime immolate sul tumulo. Il rivolgimento è completo. Assistiamo ad un mutamento di grande rilievo, che indica un diverso orientamento psicologico e culturale e che non poteva accadere senza alterare in maniera notevole i caratteri della regalità tibetana. La uccisione di Gri gum per opera del proprio ministro significa non soltanto la lotta del potere regale e sacerdotale ma qualche cosa di più profondo, il contrasto fra la religione prevalentemente celeste e una religione nella quale la terra tende a prendere il primo posto.

Il cadavere di Gri gum è restituito ai figli da una Klu mo che se ne era impossessata: e la Klu mo è deità del sottosuolo o delle acque sotterranee.

V'è di più: il cambiamento di rito funebre cui accennavo coincide con il matrimonio dei re con creature ctoniche, klu mo e b'Tsan mo (T'añ yig, p. 19, b, dove il re è: s'Ton ri stoñ brtsan). Quale è, se vi è stata, la successione cronologica? Il problema è, per il momento, di difficile soluzione. Sta il fatto che, secondo la tradizione i re-progenitori del tipo di 'O lde spu rgyal non sono scesi ad abitare la terra ma, come in certe leggende cinesi<sup>4</sup>), a governarla: le fonti parlano chiara-

<sup>4</sup>) MASPERO: JA, 1924, p. 47-94.



mente di una preesistenza delle genti, già organizzate socialmente, sotto il comando di alcuni capi in lotta fra di loro; i re non sono dunque discesi a popolare il Tibet ma a reggerlo. L'origine delle stirpi umane è diversa dall'origine delle stirpi regali; la gente tibetana è generata, secondo la leggenda buddhistica, da Avalokiteśvara e da una Srin mo, un'orchessa: è chiaro che Avalokiteśvara è la trasposizione buddhistica di una deità della terra, dello stesso tipo della compagna: l'accoppiamento procreatore avviene sulla montagna di rTse t'an. Tutto questo lascia supporre che la discesa ancestrale dal cielo annuncia o denota piuttosto un secondo momento, dovuto all'entrata nel Tibet di una aristocrazia conquistatrice le cui idee restano ancorate alle tradizioni nobiliari, ma a poco a poco si amalgamano con le credenze autoctone, le quali coesistono con le nuove ed alla fine riprendono il sopravvento influenzando a loro volta in maniera decisa sul mondo culturale della nuova aristocrazia.

La concezione della regalità tibetana, pur attraverso le frammentarie e tarde informazioni che ce ne sono giunte, prima ancora che il Tibet si aprisse alla storia, documentata e verificabile, è ben lungi dunque dall'essere semplice e rettilinea; seguendo le scarse notizie che sono venute alla superficie dal naufragio del tempo possiamo facilmente identificare due correnti le quali a poco a poco si incontrano ma non si fondono mai in maniera tale che non ne appaia evidente l'opposto carattere e la diversa origine, l'una di aspetto prevalentemente tellurico e l'altra celeste: l'una forse appartenente al più antico fondo etnico, della cui composizione ancora assai poco sappiamo, l'altra introdotta dalle migrazioni di pastori che s'insediarono sul paese scendendo in quella direzione nord est-sud est che resta evidente nella divisione del territorio in quattro ali (*ru*), l'una di centro, l'altra di destra con una supplementare a ovest e l'ultima di sinistra a est: esse, come le popolazioni altaiche, ponevano al sommo il cielo, il Tängri, marciavano nella loro espansione divise in ali, presentavano una organizzazione sociale fondata su clan indipendenti ma fra loro collegati detti *rus* „ossa” così come *jasum*, ossa, chiamano i Mongoli i propri.

Il resto della popolazione viveva sotto il terrore di forze ostili, sotterranee, attaccate al suolo, minacciose dalle montagne e dalle rupi, avidi di sacrifici cruenti.

A poco a poco i due elementi per naturale compromesso si trovano a convivere; la montagna è un gradino nella discesa celeste. Ma è il

mondo primitivo che alla fine tende a prevalere, quello che Padmasambhava, il simbolo del Buddismo trionfante, debellerà nella sua conquista spirituale del Tibet, da montagna a montagna, da pianoro a pianoro, assoggettando con l'invitto potere taumaturgico le bieche forze delle religioni aborigene e così sostituendo ad una ierografia di entità ctoniche che ricopriva la realtà geografica del Tibet, una nuova carta sacra nella quale i genii antichi si trasformano in *defensores fidei*, e custodi dell'ordine buddhistico.

A mano a mano che quell'ibridismo fra il mondo indigeno e le concezioni nuove si compie, il re perde il carattere originario che rivestiva nelle tradizioni culturali della nobiltà conquistatrice e si identifica con le divinità ctoniche, conservando tuttavia la medesima essenziale funzione di assicurare la fertilità e la fecondità della terra e la regolarità della pioggia. Quando poi le vicende storiche rivelarono al Tibet la cultura cinese, essi re divennero anche, alla maniera degli antichi imperatori cinesi, i maestri, coloro che insegnano agli uomini le arti del vivere, la lavorazione della terra e dei metalli; nel medesimo tempo una maggiore maturità spirituale tende a introdurre i primi segni di una sistematica a base di numeri, corrispondenze, dicotomie intese a conferire una giustificazione teorica a consuetudini delle quali si era perduto il significato originario o ad idee delle quali s'era dimenticata la efficacia attuale.

Tutto questo, ripeto ancora una volta, è uno schema provvisorio; ed anzitutto non vuole essere comprensivo e valido per tutto il Tibet, il quale fin dalle origini ci si presenta come una federazione di clan, sotto la guida di uno più degli altri potente ed autorevole; da uno di questi, quello di Yarlung, derivavano i re del Tibet; e proprio su documenti che a questa famiglia appartengono, noi, per ora, dobbiamo lavorare, limitandoci a comparazioni con le poche cronache di altri grandi famiglie, oggi accessibili. Spero di aggiungere altri elementi in un lavoro in corso sulle teogonie tibetane basato specialmente su molti manoscritti tibetani che ho avuto la ventura di scoprire nel mio viaggio nel Tibet Centrale e Meridionale compiuto nel 1948.

## THE NOTION OF DIVINE KINGSHIP IN TANTRIC BUDDHISM

BY

D. L. SNELLGROVE

London

The mere mentioning together of the two terms, Kingship and Buddhism, will have suggested at once to all of us the ideal of the *cakravartin*, the universal monarch, a theme which in one form or another is to be found in the texts of all periods. In the short time at my disposal you will not expect me to refer to the earlier forms of this theme in any detail, but at the same time I must be permitted to take them for granted. We know how popular tradition liked to dwell upon the princely nature of the *bodhisattva*, how universal dominion and buddhahood were conceived as parallel goals, one pre-eminent in the worldly sphere, and the other in the other-worldly. We know of the effect this had upon Buddhist architecture and imagery, upon the significance of the stūpa and the development of the crowned buddha-figure. What however is not commonly realized, is the extent to which this myth and imagery achieved a form of actuality in the last stage of Buddhist developments. Indeed it is only in tantric practice that one may identify a notion of kingship which is in any sense sacral or divine. In the early period the goal of Buddhist striving was a state of imperturbable tranquillity and there is nothing regal in the make-up of an *arhat*. Later with the development of ideas, which it is convenient to label *mahāyāna*, the goal came to be conceived as a kind of potential altruistic activity, reposing in a state of calm. The higher beings, who were worshipped, were often now conceived in regal terms, but there was little change in the nature of the practices of the monks themselves. Only in the tantras do we learn of new practices, which were able to turn the notion of kingship to practical account. This came about because there was now a further development in the nature of the goal. The benevolent activity of the *bodhisattva* became fused with the



notion of magical power, and as this power was but a matter for 'self-experiment' (*svasamvedya*), it was no longer necessary to pursue such a goal through myriads of lives. It was realizable here and now if only the right means were employed. It is of these means that I propose to speak.

In *Les Buddhas Parés* Paul Mus refers to the crowned buddha-image which was seen by Hsüan Tsang at Bodhgayā and to a certain air of secrecy that seemingly surrounded it. It is likely, he suggests, that such images were associated with some form of special ritual. If this be so, we should expect to find reference to such rituals in the texts belonging to the period. Now while there need be no doubt that a form of royal consecration had been adopted in certain Buddhist circles already by the 7th century A. D., there is no indication known to me that Maitreya, the buddha-to-be *par excellence*, was in any way involved. In any rite of consecration to future buddhahood one might have expected to find explicit reference to the one future buddha who was historically conceived. It seems however that these consecrations, as revealed to us in the texts, have developed in a rather different context. The aspirant seems to desire as much worldly success as buddhahood, and thus it was brahmanical ritual that most easily provided the substance of the actual ceremonial. One may note for example the mixing of qualities, part buddhist, part brahmanical, which should be found in a suitable candidate:

„His bodily organs should be without defect and all his limbs should be well-formed. He should belong to the caste of brahmin, kshatriya, vaishya or shudra. He should have produced the thought of enlightenment; he should have entered upon the Great Way and have no aspirations towards the other ways. He should be great spirited, possessing faith and virtuous in conduct. He should be desirous of great sovereignty, contemptuous of mean enjoyment and desirous of great enjoyment. He should be good, be self-controlled and of right moral conduct etc.” (MMK Ch. 2, pp. 46—7)

Best of all the aspirants should already be princes: 'they should be kshatriyas, those who have been consecrated great kings, or their sons or daughters, those who are unacquainted with the ways of common folk (id. p. 47).' 'And why is this? (the text asks). Because the Lord of youthful form, the Bodhisattva Mañjuśrī, is pleased with young people and delights in youthful sport.'

Far from being brought into relationship with Maitreya, the Buddhist consecration ceremony, when we first hear of it, refers directly to Mañjuśrī. Mañjuśrī is not only the foremost of the bodhisattvas in the Mahāyāna development, but his brahmanical associations would seem to be beyond doubt.<sup>1</sup>

I have deliberately sought these first quotations in the *Mañjuśrīmūla-kalpa*, because it would seem to be one of the first of the tantras. This last statement is made guardedly, for I am aware that M. Przyluski has suggested a date later than the 7th century for the chapter that I have quoted (*Les Vidyārāja*, BEFEO 1923, p. 301). Moreover the tantras — there are 22 volumes of them in the Kanjur — are still scarcely known, and I must confess forthwith that in preparing this paper, I am basing my observations only on four basic texts, viz. the *Mañjuśrīmūla-kalpa*, the *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*, the *Guhyasamāja* and the *Hevajra-tantras*. These are however four very important ones, and they are useful to our present purpose in that they show a definite development in both theory and practice. In his introduction to the *Guhyasamāja* (p. xxxvi) B. Bhattacharyya draws attention to the fact that the set of Five Buddhas, so important in the later tantras, had not yet been formulated in the MMK. With four tantras before us we may attempt to trace a slightly more detailed comparative development.

In the MMK (Ch. 2, Sanskrit text p. 37, Tibetan 148b) the lay-out of the maṇḍala is comparatively simple. It is square and may be of three sizes — 16 cubits for sovereignty, 12 cubits for increase of enjoyment, and 8 cubits for sacramental purposes (*samayamātram*). The divinities who are to be represented in it (this section has been translated by Przyluski, *Les Vidyārāja*, p. 313) are not listed in accordance with any fourfold scheme and seem to be conceived of rather in the form of a *paṭa* (painted scroll).

In the 14th Chapter (Sanskrit p. 134, Tibetan 245b) the maṇḍala is described in more elaborate terms. Powders of the five colours are to be used. It is equipped with four doors and four portals and is bright and beautiful. '(Ratnaketu) the great *cakravartin*-chief is to be placed at the centre. He has the colour of saffron and is like the rising-sun. He holds a great wheel which is turning. Thus painstakingly should one

<sup>1</sup>) Maryla FALK: *Il mito psicologico nell'India Antica*, p. 560, and Mlle LALOU, *Etoffes Peintes*, p. 66 ff.



draw him. He is like a great king with his palace<sup>2)</sup> and his decorations, a great being who is crowned and adorned with all adornments. His lower garment is of fine cloth and his upper garment of cloth of various colours. He is bewreathed and handsome, adorned with strands and garlands. He is smelling a wreath of *bakula*-flowers (held) in the right hand. He smiles just slightly. He is strong and mighty. Fair he is, and handsome, neither young nor old. In his left hand he holds the wheel, which is wreathed in blazing light. He is turning it, as he sits in the semi-*paryāṅka*-posture.'

It is significant that only in the MMK do we find so many explicit references to kingship. On the occasion of describing how the flower is to be thrown into the maṇḍala (Sanskrit p. 49, Tibetan 163b) the pupils are again described: 'First one should lead to the maṇḍala children from the age of three years to sixteen, who are adorned with the five crests or the single crest or with the top-knot (*pañcācīraka, ekacīraka, śikhā*), those who are kings' sons who have been anointed on their heads, or the sons of kshatriyas or those who are desirous of great sovereignty.'

The consecration itself begins by the pupils paying their master royal honours: 'Then having made all preparations as for the consecration of universal sovereignty (*sarvarājyābhīṣeka*), they honour their master. They spread the great canopy, they set up flags and banners of victory, they hold a white umbrella over his head and wave white fly-whisks. With great ceremony they cause the conch-shells and great drums to make a joyous sound and they praise him with cries of victory, with auspicious verses, with verses of praise and good fortune which declare a conqueror. Then having bowed before the buddhas and bodhisattvas, they should say: "O master, I wish to enter upon the performance of the mantra-practice of the buddhas and bodhisattvas; I wish to enter the secret circle of that release which transcends all that pertains to this world; I wish to attain buddhahood involving universal sovereignty in the dharma. In brief, may I be a buddha."'

The consecration is performed by means of the jars which have been offered to the various classes of beings before being placed in and around the maṇḍalas. One is offered to Śākyamuni (this is the jar of victory — *vijayakalāśa* — with which the final consecration is given),

<sup>2)</sup> Sanskrit: coronet (*mukuta*)



one to all buddhas, one to all the pratyekabuddhas and śrāvakas, one to all the great bodhisattvas, one to Mañjuśrī, one to all the gods, one for all the spirits (*bhūta*) and one for common dedication to all beings. (Sanskrit p. 47, Tibetan 161a 4). In the case of the maṇḍala described in Ch 14, only the jar of victory is specifically mentioned, and it is placed at the feet of the 'Wheel-holder' (*sacakrin*). We are bound to see in this resplendent central figure the Buddha Vairocana, although in the MMK he has not yet received this name.

In that important article already referred to above (*Les Vidyārāja*), Przylusky is the first to have drawn attention to the origin of the families (*kula*) which are later developed to fit the general fivefold scheme. He was concerned just with the three families which are mentioned in the MMK, the *tathāgata*-family, headed by Śākyamuni, the lotus-family, headed by Avalokiteśvara and the vajra-family, headed by Vajrapāṇi. He shows how the *tathāgata*-family represents buddha-qualities, the lotus-family the brahmanical gods and the vajra-family demon-magicians. This scheme is a clear attempt to bring the religious beliefs of the time into a unified whole. Only the buddha-family is properly buddhist. Hence its distinguishing name. In spite of later developments, to which we shall refer immediately, these three families have remained the three basic ones in Nepal and Tibet, and it is interesting to find that Mañjuśrī has long since stood in for Śākyamuni as representative of the *tathāgata*-family. All along the tracks in Nepal one finds little paintings of these three divinities together, Mañjuśrī, Avalokiteśvara and Vajrapāṇi, with their three mantras below:

OM VAGĪSVARĪ HŪM  
OM MANIPADME HŪM  
OM VAJRAPĀṆĪ HŪM

As part of the later developments which show a fivefold scheme for everything, the families become five in number and are associated each with one of Five Buddhas. Vairocana then becomes explicitly head of the *tathāgata*-family, retaining the wheel as his symbol. It is important to note that the MMK precedes and at the same time anticipates this whole development. I would like to refer next to the *Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha*. This important work, the title of which is usually abbreviated to *Tattvasaṃgraha*, is not to be confused with the work of Śāntarakṣita, which bears the same name and was written several centuries later. Apart from the opening verses, which are quoted in

Indrabhūti's Jñānasiddhi (GOS xlv p. 81), this *Tattvasaṃgrahatantra* is only conveniently accessible in Tibetan (*Narthaṅg Kanjur rgyud* 7). Like all fully fledged tantras, the instructions for the ritual are well interspersed with spells, thus setting a severe problem for the Chinese translator and for the scholar of Chinese Buddhism. Professor Tucci has had frequent occasion to refer to this tantra in *Indo-Tibetica*, but the contents are still generally unknown, so I can scarcely avoid giving a brief résumé. The buddha who remains generally at the centre of the whole work is Vairocana, who, as possessor of universal dharma-sovereignty, is a transcendent form of Śākyamuni. He appears in the first chapter as the sum-total of all the buddhas, and there is of course no suggestion at this stage of an *ādi-buddha*. In Ch 2 we are introduced to the buddhas of the four directions, Akṣobhya, Ratnasambhava, Lokeśvararāja and Amoghasiddhi, who appear accompanied by the various personified offerings, which go to make up the divinities of the maṇḍala: Vajralāsyā, Vajramālā, Vajragīti and Vajranṛti, Vajradhūpā, Vajrapuṣpā, Vajralokā and Vajragandhā.

The second part of this chapter contains the description of the important *vajra-dhātu-maṇḍala*, which I shall treat below in more detail.

Ch 3 is a collection of *dhāraṇīs*. Ch 4 opens with a song of praise to 'the chief of all the tathāgatas, who turns the great wheel', in which his 108 names are given. The epithet *vajra* predominates, and he replies as Vajrapāṇi, with whom he has now become identifiable. As Vajrapāṇi, he contests with and defeats Mahādeva, who is granted a conditional restoration to life.<sup>3</sup> All the gods are informed: 'If you are desirous of life, go for protection to the buddha, the dharma and the assembly and hearken to their command'. Then Vairocana summons all the tathāgatas and says: 'O gods, it is I who am the chief of all the tathāgatas, the father of all the tathāgatas. It is I who act in accordance with the word of all the tathāgatas. I am the Lord, the bodhisattva mahā-sattva Samantabhadra, the elder brother of the sons of all the tathāgatas and for the sake of the subduing of all beings I am consecrated as the mighty king of wrath' (293a-b). Ch 5 gives instruction for laying out the *vajra-kula-guhyā-maṇḍala*, which is suitable for fierce rites. Ch 6 opens with the 108 names of Avalokiteśvara and describes his maṇḍala (viz. that of the lotus-family). Ch 7 gives the 108 names of Akāśagar-

<sup>3</sup>) A Sanskrit fragment of this part of the tantra has been edited by G. Tucci in *Indo-Tibetica* Vol. I, p. 135ff.

bha and explains the maṇḍala of the jewel-family. Ch 8 and 9 list the powers which are to be obtained and the rites than may be performed according to families, tathāgata, vajra, lotus and jewel. This provides a sufficient summary for our purpose. One will note the predominance of the vajra-family, and it predominates because the whole theory requires the use of potent mantras. The two chapters devoted to the lotus and jewel families seem to be little more than a concession to the mere existence of their names and an attempt at producing some form of symmetry. At this stage the families are not yet brought into any proper relationship with the Five Buddhas, for there is no family to associate with Amoghasiddhi. The tantras now become essentially a *vajra-yāna*, for it is the *vajra* that now symbolizes the sacred power. Its sphere of utmost potency is the *vajra-dhātu-maṇḍala*, and whoever rightly occupies this sphere is consubstantiated in *Vajra-sattva*. It is possible to force some distinction between *Vajra-dhara*, the idealized personification of the possessor of the power, who thereby becomes implicitly the supreme being, and *Vajra-sattva*, who is the properly consecrated being, but of course the two are never properly distinguishable, just because their self-identification is the whole purpose of the rite. Vajradhara is again often just called *bhagavān* in the text, and he is explicitly identified with Vairocana. It is interesting to reflect upon the changing significance of the title *bhagavān* during the 1,500 years that Buddhism flourished in India. For the early period it is Śākyamuni, generally conceived as an historical personage. From about the 1st century on it would seem to apply generally to a *cakra-vartin*-buddha; hence the popularity of the preaching buddha image in the caves of western India. This buddha later becomes known as Vairocana, who is the centre buddha of the set of five. Then with the tantric development he becomes identified with the holder of the symbol of tantric power. It seems therefore that there was no practical distinction between a tathāgata-family and a vajra-family. Thus in Ch. 2 of the *Tattvasaṃgraha* we have a description of consecration in the *Vajra-dhātu-maṇḍala*. The master informs the pupil that 'today he has entered into the family of all the tathāgatas' and later he says: 'Today Vajrasattva himself has completely entered your heart'. The pupil says: 'May all the tathāgatas empower me and may Vajrasattva descend to me'. At the supreme moment, when the bandage is removed from his eyes, the master addresses him as Hevajra: '*Anuttaram*



*Hevajra pasya*'. 'As soon as he sees the great maṇḍala, he becomes empowered by all the buddhas and Vajrasattva abides in his heart. Because of this empowerment by all the tathāgatas, he will see the maṇḍala with different coloured rays of light and he will see phantom forms and images'.

It is interesting to note that 'in the matter of introducing (the pupil) to the maṇḍala, one should make no distinction between who is suitable and unsuitable. And should you ask why, it is because beings, even though they have committed great evil, if they but enter into this great *vajra-dhātu-maṇḍala* and see it, they will be freed from all types of wretched rebirth (*ngan song*). Even those beings who cling to wealth and food and drink and desirable things, who take no pleasure in the vow and are not proficient in the preliminaries and so on, even they, by acting in accordance with their understanding and entering the maṇḍala, will bring to perfection what they have in mind. Then there are righteous beings who are seeking the enlightenment of the buddhas by means of the perfection of morality of all the tathāgatas, by profound meditation and by wisdom, who are striving and anxious over their meditation and their final release and so on. Now as soon as they enter this great *vajra-dhātu-maṇḍala*, they will not find it difficult to achieve the perfection of all the tathāgatas, yet alone other perfections' (252a). The *Tattvasaṃgraha* is clearly a well-ordered work, the product of the same *milieu*, if not of the same author. Whereas the MMK shows Buddhism in the process of incorporating Brahmanical ideas and practices, in the STTS the synthesis is already complete. There is nothing that need appear from the point of view of later Buddhist tradition as an heretical intrusion. It may be worth while dwelling on this point a little, for it is important for our appreciation of the development of Buddhist beliefs and practices. Buddhism was clearly incorporating all the time notions which the very earliest *śrāvakas* might have considered unnecessary, if not altogether erroneous. Nevertheless the general stream of Buddhist tradition (something which one would be hard put to to define) was sufficiently strong to absorb and transform these new notions, enriching itself in the process. There is of course nothing strange in this process, for the same thing has happened in the development of Christianity, but whereas in this case a fairly effective control was maintained at least for 15 centuries, the only check in the history of Buddhism was the living tradition itself. It is perhaps surprising that

its power has proved to be so strong in the event. It seems therefore generally true to say that the STTS represents a well definable stage in the history of Buddhism. It is not of course the only work of its class and I would draw attention to Professor Tajima's *Etude sur le Mahāvairocana-Sūtra*. Throughout *Indo-Tibetica* Professor Tucci has had occasion to refer to yet others, the *Paramāditantra*, the *Durgatipariśodhanatantra*, the *Vajraśekhara Tantra*. (see e.g. vol. IV 1 p. 110). These earlier tantras form the basis of Chinese and later Japanese esoteric Buddhism. According to Prof. Tajima: 'On peut dire qu'il représente le plus haut sommet du bouddhisme mahāyāniste; il expose directement la pensée essentielle du Bouddha' (p. 8). After making such a claim on behalf of his own traditions, he may well seem a little ungenerous in his appraisal of Tibetan Buddhism: 'les recherches sur les versions tibétaines des écritures sont précieuses pour les textes en eux-mêmes; mais on y constate que l'étrange ésotérisme de la religion lamaïque est en fait assez éloigné des enseignements du Bouddha. Il ne faut jamais perdre de vue l'écart considérable entre l'ésotérisme chinois, auquel remonte tout le Shingon japonais, et celui du Tibet' (p. 7). In fact, the type of Tibetan Buddhism to which Prof. Tajima is referring, simply represents a yet later phase of Indian Buddhism, when other heterodox elements became absorbed into the main stream. In particular we think of the strange and sometimes repulsive practices of the yogins, which have earned for the tantras generally (and for the most part unjustly) a certain evil reputation. The fact that it was possible for these practices to be eventually absorbed without doing any fundamental violence to Buddhist belief and practice indicates the strength of the later Buddhist tradition. In consideration of the wisdom and scholarship achieved by the Tibetans during those centuries, I remain unconvinced that Buddhism in India from the 9th to 13th centuries was so corrupt as many writers have supposed. The earlier tantras were never supplanted by the later. It was the rite of the *vajra-dhātu-maṇḍala* which Rin-chen-zang-po introduced through western Tibet in the 11th century. Professor Tucci has discussed and illustrated this important period in vols II and III of *Indo-Tibetica*, and I myself had the happy chance of reaching Tabo Monastery in Spiti in the Autumn of 1953. This was the most important of Rin-chen-zang-po's foundations, and even now the main temple still contains the complete maṇḍala of Vairocana with the four buddhas of the directions and their accompanying divinities.



In Nepal one finds circular plaques patterned with this maṇḍala in most religious enclosures. Its most significant use is probably in the *Mahā-buddhavihara* in Pātan. This temple was built in the early 16th century (LÉVI, *Nepal* II, p. 12) in supposed imitation of the great temple at Bodhgayā. There are four stories (Lévi mentions five) with Śākya-muni at the bottom, Amitābha on the stage above, a small stūpa on the next stage, and the *vajra-dhātu-maṇḍala* at the top. We would therefore seem to have here a representation of the *nirmāṇa*-, *sambhoga*-, *dharmā*- and *svabhāvikakāya*-, with our maṇḍala as symbol of the supreme buddha-body.

Already in the STTS the followers of the Buddha were far beyond the stage of conscious adaptation of the symbols of sovereignty, for they had now become an accepted part of the tradition. From now on the central divinity resides of his own right in the temple-palace in the centre of the maṇḍala and he appears spontaneously wearing full royal regalia. It is interesting to reflect on the origin of the maṇḍala itself. Prof. Tucci has resumed its cultural associations with the Babylonian *zikkurat*, the imperial city of the *cakravartin*-monarch and the sacred mountain at the centre of the universe (TUCCI, *Teoria e pratica del Maṇḍala*, p. 30-31). All these ideas are clearly related, but in themselves they seem rather too vague to explain the immediate origin of the pattern of the maṇḍala. It may be that it is much more closely related with the development of temple-architecture in India, particularly with the tiered pagoda-temple, which is reported by Hsiuan Tsang and of which there are still so many fine examples in Nepal. I would also draw attention to a short note by J. BUHOT in the *Revue des Arts Asiatiques*, vol. XI, in which he suggests derivation of the pagoda from the stūpa or rather from its superstructure. The encircling wall pierced by four doors with four portals is of course a well-known feature of the stūpa, but it is also especially characteristic of the maṇḍala. Several temple-enclosures in Nepal suggest the same lay-out. It seems likely indeed that a temple within a square enclosure was characteristic of later Indian Buddhism, and it is primarily this that the maṇḍala represents. It is adorned with the various emblems of royalty and power just as the stūpas and temples were presumably once adorned.

Those who laid out the maṇḍala were clearly devising nothing new and they must surely have conceived the design in terms of the temples that surrounded them on all sides. Similarly although the whole notion



of a consecration was regal in origin, its significance had by now been almost entirely transformed and kingship or crown-princeship is merely an associated idea. The crown which is placed upon the pupil's head represents his empowerment by the five buddhas, into whose lineage he now enters. The crown in fact has five points upon which the five buddhas or their seed-syllables are normally represented. These ceremonies are still performed in Tibet and Japan. An interesting description of one such ceremony is given by ERWIN ROUSSELLE (*Ein Abhiṣekaritus im Mantra-Buddhismus*, Sinica-Sonderausgabe, 1934).<sup>4</sup>

On the other hand we meet with notions of a very heterodox nature in the case of some of the rites described in the later class of tantras, but it is clear that they gradually ceased to be interpreted literally, as they came to be accepted as part of the body of buddhist tradition. This is made perfectly clear by those who commented on these tantras, and I have drawn attention to this in my edition of the *Hevajra-tantra* which will now shortly be available. Whereas those earlier tantras derive many ideas from brahmanical circles, namely the use of mantras, the rite of consecration and the homa-sacrifice, the later ones owe much to that type of yogin, whose beliefs and practices have been so well described by G. W. BRIGGS (*Gorakṇath and the Kanphata Yogis*). These grotesque figures have formed part of the fabric of Indian life for the last 2,000 years or so, and it seems probable that some of their sects became imbued with certain fundamental Buddhist notions. The fact that there should be some considerable differences between the buddhist and non-buddhist tantras as we find them in the extant texts, indicates that the later buddhism was far from being indistinguishable from the various hindu sects. While they absorbed indiscriminately the same ideas and adopted the same practices, they placed upon them interpretations which accorded with their different view-points. This had the result that when later the rites were no longer performed and an idealized interpretation was placed upon them, it was possible for them to be accepted into the general body of the doctrine and their followers could still consider themselves thorough-going Buddhists. We might take as one obvious example the affair of the feminine partner. Now whereas in the Shaivite tradition she is known as *śakti*, in the

<sup>4</sup>) These rituals presumably were originally to be found throughout the whole Buddhist world. See also *Ein Buddhistischer Initiationsritus des Javanischen Mittelalters* by H. von GLASENAPP, *Jahrbuch des Linden-Museums Stuttgart* 1952-3, p. 259 ff.

Buddhist tantras this term is not used. The *śakti* is identifiable with the Goddess, Devī, Bhagavatī, and although this fearsome personage finds her place in the Buddhist pantheon, it is not as the partner of any of the higher beings. She remains a mere defender of the faith and no more. In the Buddhist tradition the feminine partner was from the first identified with Prajñā. In the texts she is known as the *yoginī* or *vajrayoginī* or even specifically as *prajñā*. If the idea of a *śakti* had ever entered Buddhist doctrine, it would have caused havoc indeed.

Hevajra's partner has the thoroughly Buddhist name of Nairātmyā. This cannot be said of the rest of his troupe, who represent various low-caste women. In this text we find yogins and yoginīs meeting at the various places of pilgrimage, singing and dancing together, partaking of their unattractive sacraments and revelling in the highest bliss. The doctrinal implications of this work I am discussing elsewhere; all that is relevant to this present paper are the consecrations which were performed. First the maṇḍala is laid out just as we have already had it described (indeed explicit reference is made in the HT to the STTS). The consecrations are then performed in this order:

The Jar Consecration	}	These five are known as the Consecration with Knowledge ( <i>vidyābhiṣeka</i> )
The Crowning		
The Giving of the Vajra		
The Giving of the Bell		
The Naming-ceremony		

The Guru-Consecration — *ācaryābhiṣeka*

The Hevajra-tantra gives no description of these. It merely refers to 'the Guru-Consecration and the rest'. They are however given in detail in the *Hevajrasekaprakriyā* (edited and translated by Louis Finot, J. A. July-Sept. 1934, p. 1) and in the *Sekatānvayasamgraha* (*Advayavajrasamgraha* p. 36f). One may note that now the crowning is a mere incident. Advayavajra simply remarks: 'The consecration with the crown, which is the seed of the *uṣṇīṣa* on the head of him who will one day be a buddha, indicates supremacy everywhere'. The Guru-Consecration represents an initiation of the pupil by the master into the significance of the maṇḍala and its parts. It is referred to in the *Hevajrasekaprakriyā* as the *avaivarṇikābhiṣeka*, consecration of equations (pp. 43-46). Then come:

The Secret Consecration — *guhyābhiṣeka*

The Consecration of the Knowledge of Wisdom (*prajñājnānābhiṣeka*)



These take us quite beyond anything envisaged in the earlier tantras. In the Secret Consecration the master drops the sacramental *bodhicitta* into the pupil's mouth and in the Consecration of the Knowledge of Wisdom he presides over the pupil's ritual union with the *yoginī*.<sup>5</sup>)

A final consecration, known as the Fourth, completes the list. This is the realization of supreme bliss and follows directly from the previous consecration, from which it is not properly distinguishable. By this system of counting the first six consecrations are grouped together as one.

Now although the *Guhyasamāja* and the *Hevajra-tantra* teach the same practice, there are important differences between the two works. The *Hevajra-tantra* certainly represents an earlier stage of development, in that it refers directly to the circles of yogins, where all these works presumably originated. Whereas the maṇḍalas in the *Guhyasamāja* are occupied by the Five Buddhas, those of the *Hevajra-tantra* are peopled by Pukkaṣī, Gaurī, Śavarī, Caurī, Caṇḍālī, Vetālī and Ḍombinī. The name Hevajra itself seems to be associated with the naming ceremony (see STTS 256a2), but it alternates in the text with Heruka. On Heruka-Śambara J. Przyluski has written a short note (*Polish Bul. Orient.* I 1937) suggesting that Heruka is a mere corruption of Bhairava. In any case the character is identical, for he is the lord of wrath who is fearful in appearance. He receives the title of *bhagavān* and as far as the commentators are concerned, he is identifiable with Vajradhara.

Furthermore in the text (HT, II. 4) a clumsy attempt is made to fit the eight women (just listed above) into the five-family system. One could scarcely want a more patent example of non-buddhist material being forced into a Buddhist mould. The GS reveals no such incongruities, for the five-buddha system is assumed throughout. Prof. Tucci has drawn attention to the fact that the GS posits the existence of a sixth buddha (MCB, III p. 339-53) normally referred to as *bhagavān* and also as Vairocana (GS, p. 2, line 17). At the same time one may observe that Akṣobhya occupies the centre position amongst the five buddhas with Vairocana to the east. Now what is the origin of this supreme Vairocana? The answer has already been given in the discussion of the STTS, where there was occasion to refer to the fusion that takes place between the *tathāgata*- and the *vajra*-families. In the STTS Vairocana is

<sup>5</sup>) Concerning this ritual see the *Hevajra Tantra*, OUP 1958, pp. 31-33.



the supreme buddha, but his sphere of activity is the *vajra-dhatu-maṇḍala* and so the *vajra* comes to the fore. Hence the central position in the maṇḍala, when the buddhas and families are finally fixed, belongs naturally to Akṣobhya. But Vairocana, whether known as *bhagavān*, as Vajradhara or as Vajrasattva, still remains supreme as the synthesis of all buddhas. Occasionally, it seems, the old name intrudes, and we then have the incongruity of two Vairocanas. We drew attention above to *bhagavān*, first as universal king, then as Vairocana and lastly as Vajradhara/Vajrasattva, and it is interesting to find all three titles together in one *śloka* of the GS (p. 97, lines 14-15):

*sa bhavet tatkṣaṇād eva vairocanasamaṇrabhaḥ|*  
*vajrasattvo mahārājaḥ buddhaś<sup>6)</sup> trikāyavajradhṛke||*

‘At that moment (the yogin) becomes equal in radiance to Vairocana, (he becomes) Vajrasattva, the Great King, a Buddha, comprehending the vajra of the threefold body.’

The tantras are still relatively unknown, and so many problems arise in any discussion of them, that it is difficult to keep firmly to a single theme. I hope however that I have succeeded in drawing attention to Vairocana, who as the *cakravartin-buddha* par excellence, retains a central position throughout the Mahāyāna and Vajrayāna period, and also in providing a brief study of the development of the consecration-ritual. I began the main part of this paper by referring to Mañjuśrī as the foremost of the bodhisattvas. He alone is associated with *bhagavān* in the first preaching of the new doctrines, whether in the *Saddharmapuṇḍarīka* (for a discussion of which see Mus, *Les Buddhas Parés*) or the Mañjuśrīmūlakalpa. I will end therefore with two more ślokas from the GS, two which follow upon the one just quoted:

„Having obtained in accordance with precept a maiden both beautiful and intent on good, in a lonely place one should perform the worship and eat the secret sacrament. In that moment he will become equal in glory to Mañjuśrī, the Hidden Lord, Majestic One, equal in radiance to gold”.

Perhaps I should just mention in the form of a postscript the problem of dating these works. In my introduction to the *Hevajra-tantra* I have adduced reasons (by no means altogether adequate) for ascribing it to the second half of the 8th century. I have stated above that it con-

<sup>6)</sup> This reading is confirmed by the Tibetan.

tains much material which reflects an earlier stage of development than does the *Guhyasamāja*, but this is no reason for regarding its actual formulation as a Buddhist tantra as preceeding that of the other work. Indeed the explicit listing of six families together with six buddhas and six colours in Part II Ch. 11 of the *Hevajra-tantra*, places this work in advance of the *Guhyasamāja*, where the prime buddha (Vairocana/Vajrasattva) is just the synthesis of the other five. Working backwards, I would remind you that only four families are referred to in the STTS and only three in the MMK. It seems likely that this was the order in which these works appeared:

*Mañjuśrīmūlakalpa,*  
*Sarvatathāgatatattvasaṃgraha,*  
*Guhyasamāja,*  
*Hevajratantra.*

This demands a far earlier date for the MMK than J. Przyluski suggests (*Les Vidyārāja*), even for those parts that were not translated into Chinese at the beginning of the 8th century. It must go back a long way and Prof Tucci's hypothesis of the 5th century or earlier is far more plausible (*Animadversiones Indicae*, JASB, XXVI). But of course only when all the more important tantras are better known, can we begin to date them with any certainty.

*Abbreviations:*

- MMK     *Mañjuśrīmūlakalpa*  
 BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient.  
 STTS    — *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (*Narthaṅg Kanjur* rg.yud 7)  
 HT      — *Hevajra-tantra*  
 GST     — *Guhyasamāja-tantra*

Other references are given in full.

References to the Tibetan Kanjur refer always to the Narthaṅg edition in the India Office Library, London.

# LA PERSONNE SACRÉE DU ROI DANS LA LITTÉRATURE POPULAIRE CAMBODGIENNE

PAR

SOLANGE THIERRY

Membre de l'Ecole Française d'Extr. Orient, Paris.

Le caractère divin du roi dans le Cambodge angkorien a été mis définitivement en lumière par M. George Coedès, qui, dans une étude écrite en 1951,<sup>1)</sup> a résumé les principaux traits de la personne sacrée du roi khmer.

Loin d'être une abstraction, la divinité du roi était liée à sa personne même, exprimée par le titre de *deva*, „dieu”, joint à son nom de sacre à l'époque d'Angkor et manifestée par des rites funéraires et un culte personnel. M. Coedès a montré, outre l'association du roi et du temple-montagne, comment le culte du dieu-roi a évolué, subissant diverses adaptations: originellement çivaïte, ce culte est devenu vishnouïte à Angkor-Vat par exemple, et sous le règne de Jayavarman VII (1181-1219), le *deva rāja* devint *buddharāja*, ou plus exactement, on associa le nom du Buddha à celui du roi régnant sous la forme de Jayabuddha.

L'adaptation dont je me propose de donner ici un bref aperçu est celle de la conception mystique du dieu-roi ou du roi-Buddha, à une conception populaire de la personne royale telle que nous la présente la littérature des contes du Cambodge. Il s'agit de montrer comment, au cours de la tradition orale fixée dans des recueils de contes malheureusement non datés, s'est perpétué le caractère sacré du roi, au moins sous quelques aspects, en dépit de la verve populaire et à travers des aventures tout humaines.

Le personnage du roi apparaît dans les contes d'une manière constante et en quelque sorte familière, et il est loin de n'avoir qu'un

---

<sup>1)</sup> G. COEDÈS, *Le culte de la Royauté divinisée, source d'inspiration des grands monuments du Cambodge ancien*, in vol. I de “*Conferenze*”, Roma, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1951.



caractère sacré. Nous voyons des rois ennemis et méchants, comme le souverain nommé „Destructeur des Marchands” dans l'histoire de Kuluk Pandit<sup>2)</sup>; des rois faibles comme celui de la Légende du Tigre<sup>3)</sup> qui, ne connaissant pas l'art de la magie, ne sait comment défendre les frontières de son royaume; des rois aisément trompés et bafoués comme celui dont toutes les décisions sont contrecarrées par l'insolent Thmenh Chey<sup>4)</sup>, jeune garçon aux multiples ruses. Il y a des rois veules, comme ce roi lépreux qui promet à une suivante de la nommer vice-roi si elle l'aide à rencontrer une reine en cachette<sup>5)</sup>; et même des rois „folâtres”, comme le dit l'„Histoire du Vieillard aux concombres doux”<sup>6)</sup>. Inversement, les qualités les plus remarquables sont souvent attribuées au roi, qui apparaît alors dans les contes comme un monarque généreux, puissant et courageux, doué d'une profonde sagesse.

Mais si la personne du roi n'était caractérisée que par des qualités ou des défauts tout humains, on ne saurait lui reconnaître à travers les contes aucun aspect sacré, divin ou bouddhique. Or, cet aspect se manifeste, semble-t-il, de trois manières principales:

Tout d'abord dans la terminologie, où continue de figurer en permanence la particule *brah/preah* qui est, en cambodgien, la marque du divin. Par l'emploi de ce mot, toujours utilisé dans la titulature du roi<sup>7)</sup>, le roi se trouve en quelque sorte classé dans la catégorie du sacré.

En second lieu, le roi est assimilé au „Preah Puthisat”, c'est-à-dire au Bodhisatta dans la plupart des recueils de contes judiciaires, grâce à un don de suprême intelligence, de profonde sagesse, d'une connaissance qui représente un extrême de vertu et dépasse les normes humaines.

En troisième lieu, il arrive que le roi s'illustre par un don exceptionnel, s'identifiant par là aussi à un Bodhisatta. En effet, nous verrons que dans de nombreux contes, le roi fait don de sa fille et de son trône, de ses armées et de ses ministres à un pauvre diable généralement dénué de toutes ressources et riche seulement de mérites.

<sup>2)</sup> Texte publié par l'Abbé GUESDON chez Plon-Nourrit, en 1900.

<sup>3)</sup> cf. *Textes khmers* publiés par E. AYMONIER en 1878 à Saigon, p. 39.

<sup>4)</sup> *Histoire de Thmenh Chey*, cf. *Textes khmers* d'AYMONIER, Saigon 1878, Texte pp. 67-115, Trad. p. 20-30.

<sup>5)</sup> A. LECLÈRE, *Contes et Légendes du Cambodge*, p. 133-143.

<sup>6)</sup> cf. MOURA, *Le Royaume du Cambodge* T. II, p. 22-23 et AYMONIER, *Chronique des anciens rois du Cambodge in Excursions et Reconnaissances*, n° 4, 1880.

<sup>7)</sup> Une seule exception pour le mot *stec* ou *stac* (Sdec, Sdac), „roi”, souvent utilisé seul, sans adjonction de titre.

Si nous considérons ensuite la royauté elle-même et les moyens d'y accéder, nous pourrions constater que la souveraineté dans les contes est représentée comme étant le fruit du mérite, la récompense suprême en cette vie des vertus et des oeuvres pies, substitut temporel du *nirvâna*.

Ainsi, il semble bien que les contes populaires reflètent la personne d'un roi qui serait, sinon un *devarâja*, du moins un *Bodhisattvarâjâ* situé au sommet de l'échelle des êtres, et dont la renaissance est un stade de perfection. Avec cette réserve que, les notions bouddhiques n'étant jamais systématiques ni rigoureuses dans les contes, on trouve à propos de la royauté des confusions du même ordre que celles qui existent par exemple entre le mérite (*punya*) et la chance surnaturelle (*svasti*) ou entre la sainteté et les pouvoirs magiques.

Le premier point à envisager pour caractériser le roi est sa titulature. Qu'il soit bon ou méchant, faible ou puissant, il n'est jamais nommé sans le mot *brah/preah* précédant le nom propre, ou placé au début de la série des appellatifs royaux. Les expressions couramment utilisées pour désigner le roi sont: *brah an jâ râj*, „le corps sacré qui est le roi”; *brah mâha khsatrâdbirâj jâ amcâs*, le „divin grand roi qui est le maître”; *brah an mcâs*, „le corps sacré (qui est) le chef”; ou encore *brah cau phen tî*, „l'Auguste Seigneur de la terre” ou, plus simplement, des expressions comme: *brah râj*, *stec brah râj*; *stec brah an*, *brah pâd râj*, etc. . . que l'on traduit par „le roi”.

Il n'y a pas encore eu d'étude d'ensemble sur le mot *brah*, mais plusieurs khmérisants ont recherché son origine et ses acceptions. Les dictionnaires cambodgien-français s'accordent pour lui donner le sens d'„auguste, divin, sacré”. Aymonier<sup>8)</sup> par exemple, inscrit au mot *brah*: „Appellatif des choses augustes, sacrées. Auguste, saint, divin, dieu; titre d'une catégorie de mandarins khmers.” Il donne comme exemples, entre autres: „*brah Bud*, le Buddha, *brah vihâr*, le monastère, *brah pâd*<sup>9)</sup>”, les „pieds sacrés” (formule respectueuse).

Le dictionnaire de Guesdon<sup>10)</sup>, après avoir indiqué le même sens: „Suprême, auguste, sacré, divin, Dieu, déité, saint; titre de mandarinat” note que „ce mot se place devant toutes les choses appartenant à Dieu,

<sup>8)</sup> E. AYMONIER, *Dictionnaire khmer-français*, Saigon 1878; cf. *brah/preah*, p. 306-307.

<sup>9)</sup> (*preah bat*).

<sup>10)</sup> *Dictionnaire Cambodgien-Français*, du R. P. GUESDON, 2 tomes. Cf. *brah*, p. 1255, T. II.



à la divinité, aux rois, au prêtres, aux bonzes". Guesdon cite des exemples se rapportant au Bouddhisme, puis des noms de dieux brahmaniques, de demi-dieux, d'astres et d'éléments divinisés. („Quelquefois, ajoute-t-il, le mot *brah* est devenu *pra*, par suite d'une corruption de langage, et vice versa, *pra* est devenu *brah*, comme dans *brah ling* ou *praliñ*", mot qui désigne les esprits vitaux en cambodgien<sup>11</sup>).

Ménétrier<sup>12</sup>), dans ses recherches sur les correspondances entre le cambodgien, le pâli et le sanskrit, prend le mot *brah* pour un doublet populaire de *bar*, du sanskrit-pâli *vara*, qui signifie „excellent, de choix, distingué". Ce mot, dit Ménétrier, „précède les termes relatifs au Roi, à la Famille royale, au Bouddha, aux bonzes ou à certains éléments divinisés...; il signifie littéralement: divin, sacré." Et il renvoie à ce qu'il considère comme les variantes du même mot, c'est-à-dire à *bar*, *var* et *varah*, ayant tous le même sens et d'après lui la même origine „savante".

Un autre khmérisant, Adhémar Leclère, croyait aussi à une identification sanskrite du mot *brah*. Dans une étude intitulée „Le Sdach Kan"<sup>13</sup>), il donne à plusieurs reprises en notes des équivalences supposées entre le cambodgien et le sanskrit à propos de noms de rois, où il fait de *brah* la prononciation khmère du sanskrit *brahī*, „grand, vaste, abondant, puissant", de la racine BRH, „augmenter, faire accroître, agrandir".

C'est un fait constant dans les Inscriptions en vieux khmer, traduites par M. Coedès, que la présence de la particule *vrah* pour désigner le dieu, le roi, les choses royales ou sacrées. A titre d'exemple, rien que dans l'inscription du Prasat Lak Nañ<sup>14</sup>), datée de 960 A.D., le mot *vrah* est inscrit 17 fois dans les 25 lignes du piédroit sud, et 10 fois dans les 13 lignes du piédroit nord, devant les noms de rois et devant le nom du dieu Çiva, dans les expressions *vrah kamraten añ*, le roi ou le dieu, *vrah rajākaryya*, le Service royal, *vrah çasana*, ordonnance royale, etc...

<sup>11</sup>) MÉNÉTRIER, in *Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le Sanskrit et le Pali* (Phnom-Penh 1933), attribue à *praliñ* une autre origine, le considérant comme une corruption de *pumlinga*, du sanskrit *pums*, homme, mâle, âme, esprit.; cf. à ce sujet l'étude d'Eveline POREE - MASPERO, in B. E. F. E. O, T. XLV, fasc. I, Hanoi 1951.

<sup>12</sup>) *Op. cit.* à la note 11).

<sup>13</sup>) ADH. LECLÈRE, *Le Sdach Kan, d'après un manuscrit cambodgien*, pp. 1 à 39, cf. note 2, de la p. 11, note 3 de la p. 16, et note 1 de la p. 13 où l'auteur remarque, à propos des noms de rois: „Ces titres ou ces noms rappellent ceux qui étaient, dans l'ancien Cambodge, donnés aux rois après leur mort."

<sup>14</sup>) Cfr. COEDÈS, *Inscriptions du Cambodge* T. IV, p. 102-103.



La formule *vrah pāda stac*, inscrite sur le Tuol Prasat de Ramduol<sup>15)</sup> entre autres, correspond exactement à la formule des contes modernes: *brah pād stec*<sup>16)</sup> pour désigner le roi. En outre, sur la stèle de Vat Prei Val<sup>17)</sup>, on trouve à la fois *vrah* dans *vrah kamratam añ* signifiant Sa Majesté, et *vrah* tout seul 13-14) que M. Coedès traduit alors par „la divinité”, en signalant en note que „dans son sens large de sacré”, *vrah* „désigne ici le Buddha, ou le temple du Buddha”<sup>18)</sup>.

Une note de M. Martini, dans un article daté de 1951 sur les noms des monuments khmers<sup>19)</sup> précise que la particule *brah* désigne les sanctuaires proprement dits<sup>20)</sup>, qu'ils soient brahmaniques ou bouddhiques, et indique d'autre part que l'identité entre le khmer *brah* et le sanskrit-pāli *vara* n'est nullement prouvée. La langue cambodgienne a conservé *vara* sous les formes *vor* et *vorea*, qui, il est vrai, peuvent fort bien se trouver juxtaposées à leur „doublet populaire”<sup>21)</sup>. Mais M. Martini mentionne que le mot *preah* désigne la notion du sacré chez les Pear, peuplade où le Bouddhisme a peu pénétré; „le dieu du village y est appelé *preah sruk*. Chez les Pnong, les Biet, les Stieng, les Koho, le mot *brah* signifie „esprit, génie”. Dans la langue cambodgienne, *brah* est le classificateur des êtres et des choses sacrées par nature ou par destination. . . „L'usage de ce mot, conclut M. Martini, doit correspondre à une ancienne répartition des êtres et des choses en sacrées et profanes.”

Enfin, M. Pierre Dupont dans ses „Etudes sur l'Indochine ancienne”<sup>22)</sup> fait un parallèle entre le mot *hyañ* qui „appartient au vocabulaire indonésien et désigne approximativement tout ce qui est sacré”<sup>23)</sup>

<sup>15)</sup> *op. cit.* T. VI, p. 114.

<sup>16)</sup> Formule la plus souvent inversée dans les contes: „*stec brah pād*”.

<sup>17)</sup> *Inscriptions*, T. VI, p. 9.

<sup>18)</sup> COEDÈS, *Inscriptions du Cambodge*, T. VI, p. 9, note 2.

<sup>19)</sup> FR. MARTINI, *De la signification de „Ba” et „Me” affixés aux noms de monuments khmers*, B. E. F. E. O, T. XLIV, fasc. I, p. 201-209.

<sup>20)</sup> Par exemple, Prah Khan, Prah Palilay, Prah Pithu etc . . .

<sup>21)</sup> On trouve en effet concurremment dans la langue actuelle, l'expression *bel vela* (pel vilea), „moment, lorsque”, composée du doublet populaire (*bel*) et du mot savant (*velā*), du sanskrit *vela* „terme, époque”.

<sup>22)</sup> P. DUPONT, *Etudes sur l'Indochine ancienne*, B. E. F. E. O, T. XLVI, fasc. 1, p. 152-175: „Récapitulation des données épigraphiques”; cf. spécialement p. 152-153.

<sup>23)</sup> „*Hyañ* s'applique en vieux javanais d'abord aux êtres d'espèce surnaturelle, aux rois morts et divinisés. Il convient aussi pour désigner certaines catégories d'êtres vivants, notamment les brahmanes . . .” *Op. cit.* p. 154.

et le mot *prab|brab* qui est en définitive un mot *môn-khmer* et répond au même usage. L'auteur constate que „dans le sud-indochinois, une des lignes de démarcation entre les dialectes d'appartenance môn-khmère et indonésienne est bordée par les *prab|brab* d'une part et par les *yân* de l'autre." Ajoutons que, dans une invocation *m'nông* transcrite par le Dr Bernard Jouin<sup>24</sup>), on lit: „O'brah, o'yang", et que l'auteur traduit *brab* par „génies m'nongs", et *yang* par „génies rhadés", les deux termes, dans ce cas, étant utilisés côte à côte dans une même prière.

De toutes manières, après avoir passé en revue ce qui a été dit du mot *brab*, il est clair qu'il s'agit là d'un classificateur des choses et des êtres sacrés, tant dans le Cambodge ancien que moderne. Le roi possède cet indice, au même titre dans les contes que les dieux brahmaniques: *Brah In* (Indra), *brab Isur* (Içvara ou Çiva), ou *Bra Naray* (Narayana ou Vishnu); au même titre que le Buddha, *Brah Bud*, sa communauté, *Brah Sangh* (Samgha) et, d'une manière générale, tout ce qui porte l'étiquette bouddhique.

Ici, une réserve doit être faite: certains êtres surnaturels, tels que les *yak* (yaksas), les *keruth* (Garuda), les *nâga*, les *kinnara*, les *apsaras*, les *devata*, ou les divinités inférieures en général, ainsi que les *neak-ta*, génies du sol, des rivières et des montagnes, et tous les esprits, revenants ou fées du folklore cambodgien, ne sont jamais affectés de la particule *brab* bien que n'appartenant pas au monde profane.

Ceci donne à penser que, dans la littérature cambodgienne, ce mot *brab* est attaché à des personnages de catégorie supérieure dans l'échelle des êtres, et qu'il s'agit d'un signe déterminant un stade de renaissance, plutôt que d'un classificateur du sacré en général.

Rien n'est plus conforme, d'ailleurs, à la hiérarchie bouddhique, qui répartit les vivants en „destinations" bonnes ou mauvaises, selon les actes des vies antérieures<sup>25</sup>). On sait que les mauvaises conditions sont les enfers, les matrices d'animaux (dont font partie les *naga* et les *garuda*), les trépassés et les titans ou démons (*asura*); et que les bonnes conditions sont celles des dieux et des hommes. Encore y a-t-il des dieux inférieurs, esprits de la nature, petites divinités héritées du

<sup>24</sup>) B. JOUIN, *La Mort et la Tombe. L'abandon de la tombe. Les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant à ces très importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1949; cf. p. 252 et 253.

<sup>25</sup>) Voir à ce sujet J. FILLIOZAT, *Manuel des Études Indiennes*, Hanoï 1953, T. II, § 2266 et suivant, p. 529.



brahmanisme, les „dieux de méditation” se trouvant au sommet des étages célestes.

Quant aux conditions humaines, celles des religieux de toutes sortes sont élevées, mais celle du roi est la plus haute possible<sup>26)</sup>. Dieux, ascètes et chefs de bonzes ont comme les rois la particule *brah*: c'est assez dire que ce mot correspond à une échelle de valeurs et à une hiérarchie basées sur les conditions de la renaissance karmique.

Outre ce caractère d'ordre linguistique, le roi des contes cambodgiens a bien souvent l'allure d'un bodhisatta, futur illuminé. Il est en effet le „Preah Puthisat” dans les recueils d'histoires judiciaires, où il manifeste une sagesse et une intelligence supra-humaines. Le Satra Keng Kantray<sup>27)</sup> qui s'apparente aux contes judiciaires de l'Inde, de la Birmanie et du Siam, débute par ces lignes: „Les jugements équitables du Bodhisatta ne sont jamais influencés par l'avidité, la haine, la crainte ou l'ignorance. Evitant le mal qui entraîne au fond de l'enfer Avicī, doux, juste et affable, il maintient le peuple dans le bien par la persuasion, sans condamner à aucune peine. Ses décisions sont des enseignements moraux toujours conformes à la Sagesse.”

Après ce préambule, il n'est plus question du Bodhisatta, mais seulement du roi. La série d'histoires qui se déroulent comporte un même schéma: une querelle surgit entre deux ou plusieurs personnages, soit à propos d'un partage, soit à propos de la possession d'une femme, d'un animal, d'un objet, soit à propos d'une interprétation d'énigme. Après avoir discuté entre eux, les personnages se rendent ensemble devant le juge et lui exposent leur affaire. Dans tous ces contes sans exception, le juge, selon la formule, „considère et ne comprend pas, et s'avère incapable de trancher l'affaire. C'est alors que les plaignants vont se prosterner devant le roi et s'en remettre à sa justice: là où la perspicacité humaine a failli, la sagesse royale découvre la solution du problème et tranche le différend „à la satisfaction des deux parties”, et „selon la bonne voie”. Il n'y a, semble-t-il, pas de mécontents, et presque jamais de châtiments. L'estime, la vénération éprouvées pour la sentence sacrée sont d'ailleurs tout à fait disproportionnées avec les intérêts mis en cause dans les contes, qui sont d'une grande naïveté: le roi accorde la plus grosse part d'un trésor à celui qui a creusé la terre

<sup>26)</sup> J. FILLIOZAT, *Manuel des Études Indiennes*, T. II, § 2272.

<sup>27)</sup> AYMONIER, *Textes Khmers*, Texte p. 171-254, trad. p. 43-64.



le plus profondément avec sa pioche<sup>28</sup>). A deux hommes qui se disputent un boeuf, il demande de quoi se nourrissait habituellement l'animal<sup>29</sup>). Puis il ordonne de faire gaver le boeuf qui, restituant ses aliments, permet de découvrir le voleur. Le roi reconnaît pour être la mère d'un enfant celle des deux femmes qui se refuse à lui faire mal en le tirant à elle<sup>30</sup>). Disproportion considérable, on le voit, entre la mineur du sujet, la sagacité élémentaire du roi, et le prestige accordé à son jugement et à sa haute intelligence. Le conte du voleur de boeuf se termine par ces phrases: „Telle est la façon dont le roi trancha cette affaire. Il fut évident aux yeux du peuple tout entier que ce jugement était digne de louange et la renommée de cette sentence se propagea par tout le pays.”

La fin de tous les contes judiciaires est semblable, vantant l'extrême sagesse du roi ou du Bodhisatta. Et il semble qu'il y ait là un reflet de la conception même du Bodhisattva ou „Etre à éveil” qui, d'après les sources en pâli, doit posséder entre autres perfections, celle de la charité par l'extrême du don, et celle de la compréhension par l'extrême d'intelligence<sup>31</sup>). Notons que dans les contes du Cambodge, il existe un autre juge que le roi: c'est le fameux „Juge Lièvre”<sup>32</sup>) qui, lui, n'a pas droit au titre de *brah* malgré son intelligence exceptionnelle, faite surtout d'habileté et de stratagèmes. Le Juge Lièvre, malgré ses dons en quelque sorte surnaturels, n'est qu'une renaissance inférieure, tandis que le Juge Roi n'est autre qu'un Bodhisatta parvenu à la dernière étape de la perfection dans la renaissance<sup>33</sup>).

Dans les contes qui ne sont pas des histoires judiciaires, le roi est souvent caractérisé à la fin par un don qui, s'il n'est pas le don de sa personne même, réalisant ainsi l'extrême de la charité, n'en est pas moins considérable. Le schéma de ce type de contes est le suivant: un pauvre diable, généralement orphelin de père et de mère, dénué de

<sup>28</sup>) Cf. F. MARTINI et S. BERNARD, *Contes populaires inédits du Cambodge*, Paris 1946: „Histoire des quatre compères qui se partagent de l'or”, p. 183-184.

<sup>29</sup>) *Op. cit.*: „Histoire d'un vol de boeuf”, p. 176-178.

<sup>30</sup>) Cf. MARTINI et BERNARD, *Contes populaires inédits du Cambodge*, Paris 1946: „Une contestation d'enfant”, p. 179-180.

<sup>31</sup>) J. FILLIOZAT, *Manuel des Études Indiennes*, t. II, § 2311, p. 555.

<sup>32</sup>) „Les histoires du Juge Lièvre”: cf. AYMONIER, *Textes khmers*, Saigon 1878, trad. p. 30-41, Texte p. 119-159, et cf. P. MIDAN, *Histoire du Juge Lièvre*, Saigon S.E.I.

<sup>33</sup>) D'après le Mahavatthu, les deux dernières étapes vers la perfection ne sont autres qu'une vice-royauté et un sacre, cf. JEAN FILLIOZAT, *Manuel des Études Indiennes*, t. II, § 2334, p. 571.

toutes ressources, en proie à la détresse mais chargé de mérites (*punya*), voit un beau jour ses mérites porter leur fruit sous la forme d'une aubaine, rencontre surnaturelle (avec le dieu Indra, ou un *yaksa*, ou un *naga*), ou gain d'objets magiques. Il en résulte pour lui un pouvoir exceptionnel qui parvient à la connaissance du roi. Après lui avoir fait subir une ou plusieurs épreuves, le roi s'incline devant les mérites de l'homme, et lui donne sa fille en mariage. Puis il lui cède son trône, ses armées, ses ministres, le gouvernement et les prérogatives royales. Il est vrai que, la plupart du temps, le roi ne fait ce don à l'homme du peuple que „lorsqu'il sent sa fin prochaine”, disent les contes. Mais parfois aussi, c'est en pleine puissance que le roi renonce à la royauté, simplement pour avoir reconnu les mérites d'un individu quelconque.

Parallèlement, dans ces mêmes contes où le roi donne à un pauvre homme sa fille et son royaume, il apparaît que la souveraineté elle-même est la conséquence du mérite. L'esclave devient roi grâce à un jeu de rétributions, par l'intermédiaire d'un autre roi. Presque toujours l'esclave provoque le don du royaume en offrant lui-même au roi ses objets magiques ou ses pouvoirs exceptionnels. Le roi répond alors, comme dans le conte de l'„Homme au Couteau”<sup>34)</sup> „Ma propre personne, la reine, la princesse, tous les trésors du royaume n'égalent pas les choses que m'a données cet homme!”. C'est alors qu'il lui donne sa fille et son trône. Les mérites du miséreux, matérialisés ou non, constituent une sorte d'enchère. Le roi concède qu'il ne peut rien donner en retour, sinon tout ce qu'il possède, la maturation des mérites étant inéluctable. Il n'est jamais question de *nirvāna* comme aboutissement de la vertu, mais seulement de royauté: le conte ne va pas au-delà.

Ainsi, dans „Les deux Frères et le Coq chasseur”<sup>35)</sup>, deux pauvres orphelins, grâce à leurs mérites antérieurs, jouissent de la faveur du Dieu Indra. Celui-ci leur fait acquérir un coq chasseur d'une espèce surnaturelle, capable en criant trois fois, de crever les murailles du palais, et d'attirer la reine dans un piège. Le roi donne alors à l'aîné son royaume, la reine et toutes les concubines, tandis que le cadet devient vice-roi, en échange du coq chasseur merveilleux.

Dans le conte de l'„Aveugle et l'Impotent”<sup>36)</sup>, les deux malheureux esclaves sauvent la fille du roi de la voracité d'un *yaksa*. L'aveugle, qui

<sup>34)</sup> MARTINI et BERNARD, *op. cit.*: „Conte de l'Homme au Couteau”, p. 33-71.

<sup>35)</sup> *Op. cit.* conte „Les deux Frères et le Coq chasseur”, p. 17-32.

<sup>36)</sup> AYMONIER, *Textes khmers*, p. 1-3.

grâce à ses mérites, a recouvré la vue, obtient du roi la princesse et la couronne, tandis que l'impotent qui a retrouvé l'usage de ses jambes devient vice-roi.

Un conte plus significatif est celui de l'„Homme au crottin de cheval”<sup>37)</sup>: „Il y avait une fois un homme qui n'avait pas de nom connu”. C'était un esclave misérable, mais „son esprit était sans cesse préoccupé des mérites du Buddha”. Quoi qu'il fasse, il invoquait le Buddha. Or, cet homme qui ne possédait rien que le crottin qu'il ramassait, en fit présent au roi de Chine. Par l'effet de son *karma*, les sacs de crottin devinrent des sacs d'or, et en échange le roi donna au pauvre hère sa fille. Il devint lui-même roi de son pays après avoir réprimé une guerre. Et le conte se termine par ces mots: „L'esclave devint roi pour avoir eu sans cesse à l'esprit les mérites du Buddha.”<sup>38)</sup>

Citons encore l'„Histoire de Croûte de Riz”<sup>39)</sup> où un jeune et pauvre orphelin „doué de mérites excellents” jouit de la faveur d'Indra et des Nāga, acquiert un joyau magique et, après avoir subi des malheurs dus à sa trop grande confiance et à sa naïveté, triomphe des épreuves pour être à la fin sacré roi, „pleinement confirmé, dit le conte, dans la puissance et la majesté royale.”

Ou encore l'„Histoire de Deux Perdrix”<sup>40)</sup> où c'est un être d'apparence affreuse, au corps couvert d'excroissances et tout à fait privé d'intelligence qui, après une longue suite d'aventures, devient vice-roi puis roi.

Enfin, on se souvient qu'Edouard Huber, dans ses „Etudes Indochinoises”<sup>41)</sup>, avait étudié en 1905 le conte du „Jardinier Régicide”, appelé en cambodgien „l'histoire du chef des concombres doux”, *Nay trasak pa'em*: „Sous le règne d'un souverain (appelé dans la version d'Aymonier<sup>42)</sup> le „Roi folâtre”), un jardinier était renommé pour son habileté à faire pousser des concombres délicieux, et était connu, à cause de cette spécialité, sous le nom de *Nây trasak pa'em*”, le Chef des

<sup>37)</sup> MARTINI et BERNARD, *op. cit.*: *Conte de „l'Homme au Crottin de cheval”*, p. 155-160.

<sup>38)</sup> MARTINI et BERNARD, *op. cit.*, p. 160.

<sup>39)</sup> *Op. cit.* „*Le Sieur Croûte de Riz*”, p. 72-105.

<sup>40)</sup> G. H. MONOD, *Légendes Cambodgiennes*, Paris, Bossard 1922, pp. 91-125.

<sup>41)</sup> HUBERT, *Études Indochinoises*, B. E. F. E. O 1905, parag. V: „*Le jardinier régicide qui devint roi*” p. 9-17.

<sup>42)</sup> AYMONIER, *Chronique des anciens rois du Cambodge in Excursions et Reconnaissances*, 1880, n° 4, p. 149-599.



concombres doux.” Le roi lui avait ordonné de lui réserver la totalité de sa récolte, et le jardinier s’étant plaint qu’on le volait, „il lui donna une lance, et le droit de tuer avec cette arme, sans risquer d’être poursuivi, tous les voleurs de concombres.” On connaît la suite: le roi voulut s’assurer que le jardinier faisait bonne garde, il pénétra sans escorte dans l’enclos réservé, et se fit tuer par la lance du jardinier.

„Le trône devint vacant, et le roi n’ayant pas laissé d’enfant mâle, on était dans un grand embarras pour lui trouver un successeur. Les hauts dignitaires du royaume portèrent leur choix sur le meurtrier de leur roi.” Ceci pour deux raisons: d’abord, parce qu’il avait exécuté ponctuellement les ordres du souverain, ensuite et surtout parce que, dit la chronique, „le peuple attribuait des dons spéciaux, accordé par les dieux, à un homme qui cultivait les concombres comme tout le monde et en obtenait de qualité si supérieure.” C’est alors que les mandarins marièrent le jardinier avec la fille du roi défunt, „et ils lui firent gravir, bon gré mal gré, les marches du trône.”

Dans la version birmane rapportée par Huber, il est dit qu’„après sept jours révolus, le chef cultivateur, par l’effet des mérites acquis dans quelque existence antérieure, se trouva versé et accompli dans tout ce qui concerne l’exercice de la royauté.” Et le *nat* ou génie du Palais intervint contre ceux qui ne respectaient pas le nouveau roi.

Dans le folklore cambodgien, plusieurs contes sont comparables, au moins par un épisode, à l’histoire du vieillard aux concombres. Dans „l’Homme au Couteau”, par exemple, nous voyons un pauvre orphelin dans la misère, selon la formule habituelle, qui, à la suite d’une „conduite excellente”, obtient des objets magiques. Il en fait don au roi après maintes péripéties. C’est alors que le roi lui donne sa fille et son royaume, mais l’homme n’en veut pas: il désire seulement un couteau de vannier. Muni de ce couteau, il part pour un autre royaume dont le souverain met à l’épreuve ses madanrins en leur ordonnant de veiller toute une nuit dans la salle du trône. Tous s’endorment, et le roi les fait massacrer. Seul, notre homme au couteau fait bonne garde. Si bonne garde qu’il frappe le roi, sans le tuer, mais tranche toutes les colonnes de la salle du Trône, qui s’effondre. Or, le roi lui donne sa fille et le fait sacrer roi, parce que cet homme qui a détruit son palais et a failli le tuer possède des mérites exceptionnels, ayant un couteau magique, en quelque sort forgé de ses bonnes oeuvres.

De même, dans le „Proverbe du prix des 30 onces d’argent”<sup>43</sup>),

l'homme offre au roi un bâton magique, refuse tous les trésors que lui donne le souverain, et n'accepte „qu'un petit couteau rouillé qu'il trouve dans un magasin royal.”

„Il arrive au loin dans un autre royaume où chaque nuit le roi tuait le mandarin de garde à la salle du trône. Une foule de dignitaires avaient déjà été mis à mort, et le jour de l'arrivée de notre voyageur, c'était le tour du Premier Ministre . . . L'arrivant s'informe et offre pour prix de sa nourriture d'aller veiller à la place du Ministre . . .” „Au milieu de la nuit, le roi entre armé d'un glaive. L'autre saute sur lui, le saisit . . . lui porte à faux plusieurs coups de couteau, feignant de ne pas le reconnaître, et d'être plein de zèle pour la garde du roi . . . Au matin, il sort, fait l'éloge du souverain à tous ceux qui s'étonnent de le voir vivant. „Ce roi n'est pas cruel le moins du monde, dit-il, il cherche un homme de mérite qui sache le défendre . . . A ces mots, les yeux des mandarins s'ouvrent à la vérité. Le premier ministre donne sa fille à son sauveur que le roi nomme grand mandarin. Plus tard, le monarque n'ayant pas de fils, lui donne sa fille et sa couronne.”

Ces exemples, pris parmi beaucoup d'autres dans les contes et romans de la littérature populaire cambodgienne montrent suffisamment l'idée majeure, le thème central de tous ces récits : la royauté résulte de la pleine maturation du mérite. Soit qu'il tue le roi, soit qu'il le frappe, soit qu'il lui offre en présent des objets magiques, le pauvre homme du peuple, esclave et miséreux, n'apporte en réalité qu'un même don, celui de ses mérites, antérieurs ou présents. Et ce don en suscite automatiquement un autre, celui de la couronne royale transmise par un autre roi, et par l'intermédiaire de sa fille. Les mérites servent d'enchère et le sacre met un point final à l'éclosion du *karma*.

Il semble donc, en conclusion, que le roi des contes populaires, malgré les épisodes où il n'est pas traité autrement que les simples humains, ait un caractère sacré fortement teinté de Bouddhisme. Sacré par la particule *brab* dans tous les cas, identifié au Bodhisattva dans les histoires judiciaires, enfin héros du mérite bouddhique, il est par tous ces aspects, un reflet atténué mais vivant du roi-dieu ou du roi-Bouddha des temps anciens.

---

<sup>43)</sup> Cf. *Textes khmers* d'AYMONIER, *op. cit.*, trad. p. 15, texte p. 49.

L'ORIGINE CÉLESTE DE LA SOUVERAINETÉ  
DANS LES INSCRIPTIONS  
PALÉO-TURQUES DE MONGOLIE ET DE SIBÉRIE

PAR

JEAN-PAUL ROUX

La religion des peuples altaïques embrasse un grand espace géographique et un grand espace historique. Géographiquement nous la trouvons dans toute l'Asie Centrale et la Sibérie chez les peuples Turcs, Mongols et Mandchous. Historiquement nous la trouvons dès l'époque des Hiong-nu (Huns) dans les textes historiques chinois ou les annales occidentales et pendant tout le cours des temps, jusqu'à nos jours, chez les quelques peuples qui ont résisté à des courants religieux supérieurs ou mieux organisés nés plus récemment.

Assez bien étudiée „sur le terrain” aujourd'hui et en particulier par les ethnographes russes elle est, par contre, peu connue dans son époque ancienne parce que les documents sont plus rares ou parce qu'on les a insuffisamment interrogés. Bien que nos recherches ne soient pas encore assez avancées pour que nous puissions en apporter la preuve, nous avons acquis la conviction que cette religion est aujourd'hui assez altérée: elle a subi l'influence des grandes religions conquérantes dont un des points de contact est précisément l'Asie Centrale (Christianisme, Islam, Bouddhisme) ou bien elle s'est par elle-même (mais seulement, certes, en quelques points) décomposée. Cela en particulier est vrai pour ce qui concerne l'origine divine de la souveraineté. Les petits chefs de tribus que les ethnographes ont pu observer au XIXe siècle n'ont aucun rapport avec les puissants kaghan (les *kaghan*, ce sont les empereurs) de l'antiquité et du Moyen âge. Force nous est donc de remonter dans le temps.

Pour l'époque ancienne, pour cette époque qui vit le plus grand épanouissement de cette religion que l'on appelle sans doute avec imprudence le „chamanisme”, nous avons malheureusement une alter-



nance de tâches de lumières et de tâches d'ombres, les dernières étant plus nombreuses que les premières! Cependant il se trouve, bien entendu, que quand un peuple „chamaniste” (disons plutôt un peuple païen) s'est constitué en un puissant empire, il a laissé de plus nombreuses traces de son passage dans l'histoire que lorsqu'il a végété dans l'anarchie ou sous la domination étrangère. Nous avons donc une consolation: c'est que nos tâches de lumière correspondent assez exactement, et surtout pour le question que nous débattons ici, aux époques qui nous importent le plus. En somme, plus un empire est puissant, plus sa souveraineté a de l'importance, et mieux nous le connaissons.

Les deux grands empires „païens” de l'Asie Centrale sont ceux des Turcs que nous nommons „T'ou-Kiue” d'après le nom que nous donnent les sources chinoises et que je préfère dire „Türük” puisque c'est la forme turque elle-même que nous livrent les inscriptions, et celui des Mongols gengiskhanides. Ce sont les seuls documents laissés par les premiers que nous nous proposons d'examiner maintenant. Je m'empresse d'ajouter que l'examen des documents mongols permet d'arriver aux mêmes résultats. Je me suis élevé dans mon „Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques” actuellement sous presse, contre les assertions de Banzarov (*Cernaja vera ili samanstvo u mongolov*, St Petersburg, 1891), d'Harva-Holmberg (*Siberian Mythology*, Boston, 1927 et *Die Religiöse Vorstellungen der Altaischen Völker*, Helsinki, 1938) et de quelques autres, selon lesquelles la religion des Mongols représentait un autre stade de pensée que la religion des Türük. Il y a au contraire une continuité remarquable entre le VIII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècles.

L'empire des Türük fut fondé en 551 de notre ère; il se brisa en deux à la fin du VI<sup>e</sup> siècle et fut détruit en 745. Son centre était la Mongolie extérieure, la région proche du fleuve Orkhon. A cet endroit furent découvertes deux inscriptions datées des années 732 et 735. Elles sont considérables par la richesse de leur information et par leurs dimensions. La plus courte a 71 lignes et près de 10.000 caractères. Elles constituent notre source principale. Nous les connaissons sous le nom de *Kül Tegin* (corrigéons avec L. Bazin en *Köl Tegin*, le *Tegin lac*) et de *Bilgä Kagan*. Une autre inscription voisine, datée de 725, est celle de Ton Yuquq. Son importance est un peu moindre. Enfin en Sibérie méridionale, sur les rives de l'Ienisseï, toute une série de pierres portent des textes plus ou moins longs dont certains ne sont rien d'autre qu'un nom sur une stèle funéraire. Elles ne sont pas dues aux souverains

Türük, mais vraisemblablement à des Kirghizes, leurs voisins immédiats.

Les deux grandes inscriptions de Köl Tegin et de Bilgä kagan sont des inscriptions impériales. On ne peut être sûr qu'elles se font l'écho de la religion telle que le peuple la pratiquait, de la croyance réelle de la masse, mais elles nous renseignent très exactement sur la conception religieuse qui était celle des grands, les *beg*, et des empereurs, les *kagan*.

Le vocabulaire religieux qu'elles livrent, pas plus d'ailleurs que celui des petites inscriptions, n'est riche. On y trouve cinq ou six noms de puissances sacrées ou divines : la terre, l'eau, une forêt et une source, l'intéressante *Umay*, déesse-mère, et le grand Dieu, le Dieu Suprême qui est le ciel et dont le nom est bien connu : *Tängri*. Si l'on ajoute à ce Panthéon la montagne, le lac, la lune, le soliel, le feu que nous trouvons à d'autres époques ou dans d'autres textes, nous avons la totalité des déités que nous avons pu jusqu'alors retrouver. Pour nous en tenir à nos textes, il faut ajouter que la source et la montagne, définies comme sacrées (*ïduq*), ne se trouvent qu'une seule fois, qu'*Umay* n'est nommée que quatre fois, que la terre et l'eau apparaissent souvent liées ensemble presque comme un mot composé et sont également qualifiées de sacrées, que le temps (*öd*) est mentionné une seule fois mais avec le qualificatif de Dieu qui est le même mot que le Ciel, *öd tängri*. Par contre, le grand Dieu-Ciel, *Tängri* a une importance plus grande que toutes les autres déités réunies, par son rôle, par la fréquence de répétition du mot, soit qu'on le trouve seul, soit qu'on le trouve associé à *ïduq yer sub* (terre et eau sacrées) pour une action déterminée. C'est donc le Dieu numéro un. Remarquons toutefois, et cela a une importance spéciale pour notre sujet, qu'on ne relève son nom qu'une cinquantaine de fois dans les inscriptions et généralement dans des phrases assez brèves. Dieu n'est donc pas un personnage central; nos textes ne sont pas des textes religieux au sens propre du terme. Ce sont des textes épiques; le personnage important est l'empereur. La stèle a été élevée pour lui. On raconte ses hauts faits et ceux de son peuple. Comme ce sont nos principaux documents indigènes pour reconstituer la religion archaïque des Turcs, on a conclu assez hâtivement qu'il y avait alors une certaine indifférence religieuse; on a pour le moins accordé une attention insuffisante au rôle de la religion. Quant à nous, nous croyons au contraire qu'elle est l'élément essentiel de cette civilisation. Il nous est apparu en effet que si l'action de *Tängri* n'était pas plus souvent



mentionnée, ce n'était pas par suite de l'indifférence religieuse du milieu dans lequel vivaient nos rédacteurs, ou par suite de sa conviction que Tängri ne se mêlait que peu des affaires humaines, mais parce qu'il n'y avait pas lieu qu'il se manifeste quand un souverain intronisé par lui gouvernait le peuple conformément à l'ordre cosmique et à sa volonté omnipotente. Voir que l'empereur vient du Ciel, possède un mandat céleste, est l'exécuteur des volontés divines, se maintient en même temps que l'harmonie cosmique et tant que dure son mandat, puis voir que le kagan est indispensable à la vie du peuple et de l'Etat, n'est-ce pas montrer que les préoccupations religieuses sont primordiales et que *Tängri* est, en définitive, sous des apparences quelque peu fallacieuses, le personnage central des textes épigraphiques que nous considérons?

L'examen des différents emplois du mot Tängri dans les inscriptions de l'Orkhon et de l'Enisseï nous permet de bien voir qu'il est de beaucoup le plus souvent introduit pour rappeler l'origine céleste de la souveraineté et la mission divine du kagan.

Mentionnons tout d'abord les 3 emplois qui s'éloignent plus ou moins de ce but.

1°. Tängri est le lieu de séjour des morts :

*Tängridä tirigdäkiča boltačisız* = „Dans le Ciel vous serez comme parmi les vivants” (Orkhon, I, S.E.).

C'est aussi la localisation du soleil et de la lune :

*tängridäki künkä yärdäki elimkä bökmedim* = „je n'ai pas assez profité du soleil qui est dans le ciel” (Barlik 3).

Nous avons ici un sens, en apparence au moins, purement matériel.

2°. Les deux grandes inscriptions commencent parce que l'on peut nommer la Genèse de l'Orkhon qui pose l'existence du Ciel, de la Terre et, entre les deux, des hommes.

3°. On trouve aussi le mot Tängri pour rappeler le désordre cosmique et par conséquent le désordre politique et social: *Tängri yer bulgakın äčim* = „comme il y avait bouleversement entre le ciel et la terre” (II, E, 30).

Il faut remarquer que ces deux derniers groupes, sur lesquels nous reviendrons, définissant les conditions essentielles de l'ordre universel, peuvent entrer dans la perspective générale du sujet. D'autre part on ne saurait dire que „dans le ciel, vous serez comme parmi les vivants” est une phrase totalement aberrante, puisque c'est à l'empereur que parle



le scripteur et puisqu'elle montre une fois de plus les liens (ici post mortem) qui unissent le Dieu-Ciel et le souverain. A ces exceptions près tous les autres emplois du mot Tängri répondent à la préoccupation sus-dite. Nous allons y accorder plus d'attention.

1°. Le kagan vient du ciel. Deux phrases nous le disent formellement: *tängritäg tänridä bolmīs türük bilgä kagan* = „moi qui ressemble à Tängri, qui suis venu de Tängri, Bilgä (Sage) Kagan des Türük” (S. I-II, E, I, etc. . .) (phrase souvent répétée dans nos inscriptions) et *tängritäg tängridä yaratmīs* = „semblable à Tängri, institué par Tängri” (II, E, I) (*yaratmak* signifie aujourd'hui „créer” mais Thomsen avait déjà compris avec raison „instituer”).

Rappelons à cette occasion que des traditions d'autres peuples altaïques turcs ou mongols cherchent à expliquer l'origine divine de l'empereur. On se souvient que le manuscrit de l'Oguz name parle d'une fille apparue dans une lumière bleue descendue du Ciel pour donner des fils au héros Oguz; que l'Histoire Secrète explique la fécondation d'une ancêtre de Gengis Khan (Alan Qoa) par l'action, physiologiquement peu normale, d'un homme jaune brillant dont l'éclat lumineux s'enfonce dans le ventre de la femme. On pourrait citer d'autres exemples et rappeler en particulier que l'origine de Gengis Khan est *börtä čino* (le loup céruléen) venu du Ciel, ce loup que l'on retrouve d'ailleurs comme ancêtre de plusieurs peuples altaïques.

2°. Le kagan possède un mandat céleste. A défaut de ces légendes nous trouvons dans les deux stèles de l'Orkhon d'autres phrases un peu différentes des précédentes qui nous prouvent que le kagan a reçu un mandat céleste, que Tängri lui communique sa force en même temps que l'investiture. *Kangīm kaganīg ögim katunīg kötürmīs . . . Tängri öçimin ol Tängri kagan olurtdi ärinc* = „Tängri qui avait élevé mon père le kagan et ma mère la katun . . . ce Tängri m'établit moi-même comme kagan” (I, E 25 II, E, 21). *Tängri anča temiš ärinc kan bertim* = „Tängri a dit ainsi: je t'a donné un khan” (Ton Yuquq, 2). *Tängri yarliqqaduq üčün . . . kagan olurtim* „par décret de Tängri . . . je suis devenu kagan” (I, S. 9 — II, N. 7)

Cela est vrai pour l'empereur, mais vrai aussi pour les hauts dignitaires qui peuvent être nommés par le souverain ou directement par le Dieu-Ciel, ce qui nous semble être une preuve supplémentaire de l'équivalence de leur action. Ainsi avons-nous par exemple:

a) nomination par le souverain: *Toles tarduṣ bodunīg anta etmīs yab-*

*gug sadig anta barmiš* = „(mon père) organisa les peuples Tolos et Tardush; il leur donna un yabgu et un shad” (I, E, 14 — II, E, 12).

b) nomination par le Dieu-Ciel: *tangri yarliqqadug üčün Tört yegirmi yašimka tarduš bodun šad olurtim* = „par décret de Tängri à l'âge de 14 ans, je devins shad du peuple tardush” (I, E, 17).

Un passage particulièrement intéressant, quoiqu'il soit peu facile de pénétrer tout son contenu religieux, nous fait voir comment se passe cette investiture: Dès la 7ème ligne de l'inscription de Köl Tegin nous voyons le peuple türük déchu de son antique grandeur: „(le peuple türük) trouva ses nobles fils esclaves et ses filles pures odalisques pour le peuple chinois; les nobles türük abandonnèrent leur nom türük; ayant pris des noms chinois, ils obéirent au kagan chinois . . . (voyant cela et se lamentant) le bas peuple türük . . . devint ennemi contre l'empereur chinois . . . Le kagan chinois dit: que je tue le peuple türük, que je le prive de descendance. Il allait pour l'anéantir. Mais en haut le Tängri des Türük (*üzä türük tängri*) en bas la terre et l'eau sacrées des türük (*asra türük idug yer sub*) dirent ainsi. Ils dirent: que le peuple türük ne devienne pas rien; qu'il devienne et soit un peuple; et, du haut du ciel, ayant saisi le kagan El Terish, mon père, et la katun El Bilgä, ma mère, ils les élevèrent en l'air.”

Dans ce récit, dont la dernière phrase peu claire se réfère peut-être au voyage extatique du chaman, il est impossible de décider quel est le rôle de Tängri et quel est celui de la terre et de l'eau. Si nous pensons que le rôle du Ciel est prépondérant, c'est que nous nous référons à d'autres textes. L'un d'eux est particulièrement insistant: nous l'avons tout à l'heure soustrait à l'une de nos citations pour le présenter seul avec tout son relief: *el berigmä Tängri* = „Tängri qui donne l'empire” (I, E, 25; II, E, 21).

Il s'agit bien ici d'un mandat céleste puisque le kagan est véritablement envoyé par Tängri dans un but précis, à savoir que les türük ne soient pas détruits mais qu'au contraire ils deviennent un peuple, et puisque le kagan accède au pouvoir par suite d'un ordre, d'un décret divin (*yarliq*).

C'est pour exécuter cette mission que le Ciel communique à l'empereur sa propre force. Le texte dit tout net: *tängri küe bertüke üčün* = „parce que Tängri avait donné sa force” (I, E, 12). Bien plus, par le seul fait que Köl Tegin est devenu kagan, son armée devient „comme des loups” et celle de ses ennemis „comme des moutons.”



3°. Le kagan est exécuter de la volonté divine. Plusieurs de nos derniers exemples comportaient le mot *yarlıq*. C'est sur lui que nous devons revenir à présent. C'est un des termes les plus fréquemment employés dans les phrases où se trouve le nom du Ciel-Dieu. Nous avons discuté dans notre Essai déjà cité les diverses traductions données par Thomsen et nous nous sommes rallié à celle de Huseyin Namik Orkun: 'ordre' 'décret', seule correcte ici. Il faut donc comprendre la phrase exprimant la volonté divine, qu'elle soit écrite: *Tängri yarlıqqaduq üčün* ou *Tängri yarlıqqazu* comme: „parce qu'il y a eu décret divin,” „par ordre de Tängri”. Cet ordre s'adresse toujours au kagan. Bien entendu, les textes ne nous disent pas à chacune de ses nouvelles actions qu'elle a lieu pour répondre à la volonté céleste: ceci doit être fixé dans les esprits türük une fois pour toutes. Mais ils nous le disent, suffisamment pour que nous autres en soyons convaincus. Donnons-en quelques exemples (nous ne citons pas ici le texte turc pour ne pas alourdir notre exposé):

„Par décret divin, mon père le kagan priva de leur empire ceux qui avaient un empire, il priva de kagan ceux qui avaient un kagan, il soumit les ennemis, il fit plier les genoux à ceux qui avaient des genoux, il fit prosterner ceux qui avaient des têtes” (I. E. 15). „Par décret divin... le peuple mourant je l'ai fait vivre, le peuple nu je l'ai habillé, le peuple pauvre je l'ai fait riche, le peuple peu nombreux je l'ai rendu nombreux” (I. E. 29).

„Par décret divin j'ai organisé les peuples qui se trouvaient aux quatre coins du monde” (II, N, 9).

Nous pouvons donc admettre que l'organisation de l'Etat, la prospérité du peuple türük, les campagnes et les victoires sont toutes déterminées d'une façon générale par la volonté céleste. Par similitude avec les fois où le texte nous le dit, nous pouvons croire qu'il en est de même quand le texte se tait. Nous n'avons donc pas (et nous rejoignons ici notre point de départ) à être surpris de l'absence de Tängri hors de l'action puisque le kagan agit conformément à sa volonté et en quelque sorte à sa place. Une exception assez remarquable nous permet de confirmer cette règle. Dans l'inscription de Ton Yuquq, et dans elle seule, Tängri se manifeste subitement au premier plan de l'actualité. Voici, d'après la traduction de ce passage faite par M. Giraud au Centre d'Etudes Turques de Paris, dans quelles circonstances. Les Türük ont entrepris une campagne difficile et lointaine. Ils ont fait des efforts épuisants,



ils ont franchi de hautes montagnes. Arrivés à proximité de leurs ennemis, il se démoralisent. Les rapports sur l'état des troupes sont mauvais. Les princes (*beg*) parlent de se retirer. Le chef, le valeureux Ton Yuquq, rappelle les sacrifices qu'a coûté le voyage et déconseille le repli. Mais le mauvais esprit est plus fort que ses arguments. Tous trouvent qu'ils ont trop souffert et ne veulent rien entendre. Alors devant cette situation grave, Tängri sort de sa passivité. Il supplée à l'autorité défaillante. Cependant il ne va pas intervenir à la manière d'un dieu gréco-romain en prenant l'épée; pas même à la manière d'Allah en envoyant, comme au jour de la bataille de Badr, une armée d'anges. Il fait pression (*Tängri basmadi*). Il insuffle cette pensée: nous ne devons pas avoir peur, attaquons (Ton Yuquq, 36 ss.).

Nous avons ainsi tendance à croire que ces interventions directes de Tängri n'ont lieu (mise à part l'investiture du kagan où sa présence est constante) que quand l'empereur pour une raison ou pour une autre ne peut agir: quand il n'y a plus d'empereur — quand il se montre réfractaire ou insuffisant — quand il usurpe son pouvoir (nous parlerons de ce dernier point dans un instant). Ce serait le cas quand on voit agir un intermédiaire supra-terrestre (loup, homme jaune, fille céleste) ou dans un cas comme celui survenu en 563 que nous font connaître les Annales Chinoises: pour manifester son mécontentement le Ciel fait tomber la foudre sur la tente du kagan (cf. WIEGER, *Textes Historiques*, II, 1463) 4°. Le kagan se maintient en même temps que l'ordre cosmique et tant que dure son mandat. Nous avons déjà rapidement parlé de l'ordre cosmique. Celui-ci dépend des bons rapports du Ciel et de la Terre. La Genèse de l'Orkhon sus-citée se compose de trois étapes: 1° établissement du Ciel et de la Terre. 2° apparition des hommes entre les deux. 3° sur les hommes règnent les premiers kagan. Ce règne doit durer toujours sauf si en haut le ciel ne s'écroule, en bas que la terre ne s'abîme, ou qu'enfin le peuple türük lui-même se détruise, nous dit une phrase du monument de Köl Tegin. C'est aussi un bouleversement cosmique qui fait que les neuf Oguz, le propre peuple de Köl Tegin, deviennent ses ennemis. (II, E, 30).

Ce bouleversement se produit singulièrement quand la terre n'est plus en harmonie avec le Ciel. Nous en connaissons deux cas: a) le kagan intronisé par Tängri et son représentant ici-bas, par suite de ses fautes ou des fautes de son peuple, meurt ou n'est plus fidèle: *bilmaduqin ücün bizingä yangıluqın ücün kan gani ölti* — „parce qu'il ne

savait pas, parce qu'il avait commis des fautes envers nous, leur kagan mourut" (I. E, 18).

b) quand le kagan usurpe son pouvoir, dépasse le mandat qui lui a été confié: *üzä tängri asra iduq yer sub ol kagan kuti taglamadi ärinč* = „Tängri là haut, la terre et l'eau sacrées en bas ne confirmèrent pas le *kut* (destin divin, majesté, grâce) de kagan" (II. E, 35).

Le kagan usurpateur n'est plus alors un kagan divin: „après cela leurs frères cadets devinrent kagan, leurs fils devinrent kagan. Les frères cadets ne furent pas créés semblables à leurs frères aînés. Les fils ne furent pas faits semblables à leurs pères. Des kagan ignorants régnèrent, de mauvais kagan régnèrent, leurs officiers étaient tous sans sagesse et sans valeur" (I. E, 5). Cette situation dramatique ne dure pas longtemps et nous allons voir qu'elle ne fait qu'amener des malheurs. 5°. Le kagan est indispensable à la vie de la société. Il est sans doute inutile de revenir sur le fait suffisamment établi que le kagan chef de la société, la dirige au nom du Ciel-Dieu. Il nous reste à voir ce qui arrive quand il n'est plus là, ou quand il n'est plus mandaté. Nous avons annoncé des malheurs. Les voici. „Parce que leurs officiers (les officiers de ces mauvais kagan) et que leur peuple étaient sans ordre (et pour d'autres raisons accessoires) le peuple turclacha, ayant laissé se perdre son empire, dont il avait fait un empire, ayant laissé se perdre le kagan dont il avait fait un kagan. Il trouva ses fils esclaves et ses filles pures odalisques pour le peuple chinois" (I. E, 6 et 7).

Une autre fois, un empereur sans force et sans courage ayant accédé au trône, Tängri ne confirme pas son *kut* (cf. plus haut) et aussitôt les catastrophes surgissent à nouveau: elles se terminent comme il se doit par la destruction du peuple et sa chute en esclavage (II. E, 35).

Si ces désastres en définitive sont rares, parce que la dynastie est solidement établie, le texte ne manque aucune occasion de nous faire savoir qu'ils auraient pu se produire bien plus souvent si le kagan n'avait pas été là (ainsi en I. N, 10 et en I. E, 25).

Nous nous sommes volontairement limités dans cet exposé aux peuples TÜRÜK et (accessoirement) paleo-kirghize et aux documents qu'ils nous ont laissés. L'étude des sources chinoises pour le même groupe apporte une confirmation de notre hypothèse. Nous trouvons par exemple la traduction d'une lettre écrite en 584 par un kagan qui se dit „né du Ciel, sage et saint fils du ciel" (cf. BLOCHET, *Introduction à*



*l'Histoire des Mongols de Rachid ed-din*), formule, à peine costumée à la chinoise, de celles que nous livrent nos inscriptions. Nous pourrions en donner d'autres. Bien plus, l'étude des mêmes sources chinoises, relatives cette fois aux Hiong-nu, quoique moins précises nous font entendre un même son de cloche. Mais c'est surtout pour l'époque mongole que nous trouvons les documents les plus probants. Le regretté savant russe Vladimirtsov, le premier, avait senti que l'histoire de l'avènement de Gengis Khan au pouvoir ne pouvait être expliquée sans faire appel à une cause sociale jusqu'alors méconnue des historiens : il avait cru pouvoir la trouver dans la lutte des classes. La science n'a pas retenu son hypothèse. Il n'en demeure pas moins à son actif le grand mérite d'avoir incité les chercheurs à ne pas se contenter pour le gengiskhanisme des faits apparents au premier abord. Sentant ce qu'avait d'obscur cette ascension prodigieuse d'un nomade, nous nous sommes demandés s'il n'y avait pas, ainsi que le pensait Vladimirtsov, derrière son réel génie une force secrète efficace. Une étude très attentive des faits religieux de l'histoire mongole, peu difficile de mener à bien mais qu'il fallait au moins entreprendre, nous a permis de nous convaincre que cette force existait et qu'elle n'était autre que la religion. Nous ne pouvons faire entrer une telle question dans le cadre de cet exposé. Si nous en parlons, c'est pour prendre date et parce qu'il n'indiffère pas aux faits Türik que Gengis Khan, le dernier des grands souverains „païens” de l'Asie Centrale, ait été un personnage religieux. En effet dans une documentation plus riche où apparaît bien, autour de l'empereur, le conflit qui existe entre les pouvoirs „civil” et l'autorité „ecclésiastique” on retrouve tous les caractères qui faisaient du kaghan turc le véritable représentant du Ciel sur la Terre :

1° Gengis Khan vient du Ciel : „l'origine de Gengis Khan est Börtä Cino (le loup céleste) venu du Ciel” (Histoire Secrète I).

2°. Il possède un mandat céleste : „en recevant du Ciel et de la Terre une force accrue, désignés par le Ciel Tout Puissant, nous avons fait . . (ceci et cela) . . .” (Histoire Secrète 113).

3°. Il exécute les volontés divines : „Les commandements du Ciel Eternel ont été faits à Gengis Khan et ne sont pas encore parvenus jusqu'à vous” (Lettre de Mangku au roi de France).

4°. L'ordre cosmique est répondant de l'ordre politique : „Le Ciel étoilé tournait sur lui-même, la Terre à épiderme se tournait et se re-tournait” de l'Histoire Secrète (§ 254) annonce toute une série de catastrophes.



On le voit par ces trop brefs exemples, le parellele est frappant.

Me permettra-t-on en guise de conclusion de faire avec toutes les réserves nécessaires la remarque suivante:

Nos textes turcs et mongols d'une part sont des textes impériaux: il est donc normal qu'ils mettent l'accent sur le Dieu Suprême qui est, si l'on veut, le Dieu de l'Empereur. D'autre part nos informations étrangères proviennent en grande part (tout au moins du côté chinois) d'ambassadeurs représentant le souverain ou envoyés auprès de lui: ils nous montrent par conséquent le rôle primordial de la même divinité. Nous savons, par des rencontres accidentelles, qu'il y avait à côté de Tängri d'autres déités mais nous avons tendance à minimiser leur rôle. Les observateurs contemporains ont au contraire marqué avec insistance la place de ce panthéon dans la vie religieuse des peuples „païens” d'Asie Centrale. Ils en ont conclu, que, selon une évolution assez générale, Tängri „usé” était en passe de devenir un „deus otiosus” et qu'il se retirait petit à petit de l'actualité. Nous nous demandons plutôt si la disparition de Tängri n'est pas due à la disparition du sens de la souveraineté. Les empires nomades de l'Asie Centrale ayant disparus, le Dieu de l'Empereur n'est-il pas en même temps qu'eux irrémédiablement tombé dans l'oubli? Une étude plus complète des sociétés nonsouveraines de l'antiquité et du Moyen Âge, un examen nouveau des documents ethnographiques doivent permettre de répondre à cette question.

## THE SACRAL KINGSHIP OF IRAN

BY

GEO WIDENGREN

When trying to give a description of Iranian kingship during the time before the Arabian conquest of Iran, comprising its religious and political aspects in an historical setting, one meets with the same difficulties as always stand in the way of the scholar who tries to give a picture of the more remote periods of Iranian history. Our material is in part rather scanty and in general of a very heterogeneous character. The Iranian texts at our disposal come from various times and from various parts of Iran, unfortunately not covering for any definite period of time any definite part of the huge empire — as far as all aspects of Iranian kingship are concerned. For the present we are therefore simply forced to combine facts and references from several parts and several periods. From a methodological point of view such a manner may be defended, not only as conditioned by *force majeure*, but also on account of the homogeneity of development, ascertainable for the greater part everywhere in Iran, a development of course admitting of local and temporal variations, but nevertheless stressing the consistent and coherent structure of the organization of Iranian society and of the ideology that puts its mark on the society.

The break between two social ideals, the feudal and the centralistic-bureaucratic, that may be found everywhere in the history of Iran, is much more easily and clearly distinguished in Western Iran, but it may be argued that this fact is due to our being provided here in the West with infinitely richer material than in East-Iranian monarchies.

The scanty corpus of Iranian texts among which are to be counted also the inscriptions of the Achemenian rulers in Babylonian, Elamitic and Aramaic languages and their official writings in Aramaic, the official language of administration, is augmented by a much-needed supplement in the form of several references especially in Classical, Hebrew, Syriac, Arabic, New Persian, Armenian and even Turkish literatures. The archaeological, art-historical and numismatic material is

likewise rather restricted, but of course — as far as it goes — of the utmost importance. Like the texts, it comes from different periods and tracts of the Iranian culture area — from South Russia to India.

It goes without saying that with such disparate and incomplete material at our disposal it would be quite impossible for the present to give anything but a very deficient and only preliminary reconstruction, partly of a very hypothetical character. Especially it must be stressed that the mythic-ritual motifs and ritual acts, upon which the older royal ideology of Iran is based, are very often difficult to interpret in an unequivocal manner. All the time it must be kept in mind that not all mythical motifs and ritual acts appeared together, at the same time and in the same part of Iran. To this must be added the observation that the actual ceremonies and rites to the greater part are known to us from Western Iran, whereas the mythical motifs are found to a corresponding degree in Eastern Iran. When interpreting West-Iranian data in the light of East-Iranian ideas we are for this reason in constant danger of being more mistaken than a reasonable percentage of mistakes ought to allow. However, this risk has to be taken, if we want to reach something approaching an analysis and not be content with an account of a purely descriptive character, chiefly a positivistic enumeration of the most meagre historical data. We are convinced that such a method — hitherto applied to the very scarce references to Iranian kingship found in scientific literature — would lead us to a much more serious and dangerous misinterpretation than that *we* are in danger of committing, when using our more phenomenological method.

Another difficulty also ought to be emphasized here. It must always remain uncertain how great a political role the royal ideology played in securing actual power and influence to the Iranian ruler. But from the very tenacity with which the royal ideology and its so-called „pattern” was preserved in Iran down to Islamic times, it is nevertheless possible to draw some conclusions as to the real strength of this ideology.

The problem of the autochthone character of Iranian royal ideology is not always easy to solve. What have the Achaemenian kings and perhaps their predecessors, the Median rulers, taken over from ancient Oriental kingship, and what is truly Iranian? This is a problem to be dealt with from one case to another by falling back upon East-Iranian material — after all for the greater part independent of Near Eastern culture — and when, as often occurs, this material fails, by going



farther back to Indian material, as a heritage from a common Aryan, i.e. Indo-Iranian period. And still further back we dimly discern the shape of the much more difficult problem of Indo-European origins.

Well, conscious, then, of the quite provisional character of the synthesis that is here presented we nevertheless think the time has come to give a view of Iranian kingship as a whole. Owing to lack of space we have been forced to give in about a dozen points a concentrated summary of essentials, expanding here and there our exposition in order to furnish some concrete details and not merely a bare skeleton. It is not of course easy to compress a finished work of about 500 pages into a lecture of about 50 minutes. Somebody might wish *this* idea or *that* detail of Iranian kingship to be more thoroughly treated. In such cases we can only refer to our forthcoming work on the kingship of Ancient Iran.

Passing now to our subject we should like to state at once that as might be expected Iranian kingship in its political and sacral aspects reflects both its Indo-European origin and the influence exercised on it by Mesopotamian culture.

1. The election of a king is restricted to candidates from a certain family, as was the case among Teutonic and Nordic tribes.

2. During an interregnum the king, however, is elected by means of an omen, given by the Sungod through his special animal, the horse. The story of how Darius was selected for his office as king as told by Herodotos is not due to any misunderstanding — as has been argued — but reflects an ancient Indo-Iranian custom, attested also in India.

3. The assembly which elects the king when regular conditions prevail represents the people, and is virtually the people fit for military service. In Parthian and Sasanian society we have sufficient evidence to show that the various classes of Iranian society were represented in this assembly which we may call a diet.

4. The king's secular authority is very great, but his power is not unrestricted — contrary to what is often assumed. He is no despotic ruler in the proper sense of the word. He is supported above all by his own family and by his personal followers, his retinue. Beneath the throne the feudal lords exercise a great influence. During the Parthian period, and sometimes during Sasanian times too, the king is only *primus inter pares*, he is in the real sense of the expression „king of kings”, the magnates being themselves kings of various parts of Iran.

In all these qualifications of Iranian kingship ancient Indo-European institutions and ideas are reflected.

5. The king's own person is holy and inviolable — as a matter of principle. This unwritten law is however sometimes transgressed, so that the king may even be killed. Such a case is on the other hand regarded as sacrilege and the culprit is liable to be punished. Even a rebel generally does not wish to hurt the king's own person.

It is, for example, related of the mythical king Yim that when one of the hangmen of his foe Aždahāk was on the point of killing him, he cried out: „Don't kill me, for I am the Ruler of the World!” The situation is rather pathetic for Yim was conquered, exiled and hunted by the followers of Aždahāk, who at last succeeded in seizing him. And still, in this very moment of despair, Yim thinks that he may evade execution by referring not to his *position* — which he has lost — but to his own nature, his inherent and inborn character, impossible to lose. The ruler accordingly possesses a majesty that it would be sacrilege to lay hands on.

From the Parthian epoch there are some good instances from Armenia, deeply imbued with Parthian culture and ideas, instances furnishing us with a good insight into the ideas of the inviolable majesty of Iranian kings. The head of the mighty family Mamikonian, the *sparapet*, generalissimo Manuel Mamikonian, had revolted against king Varazdāt, who had caused the former chief of the Mamikonians, *sparapet* Mušet, to be killed. In a great battle Varazdāt was conquered by his rebellious general, against whom he tried to measure his strength in single combat. Manuel, instead of killing the king with his lance, inflicted on him a blow causing several royal teeth to fall out and then pursued him at a run for many miles. But when his two sons were overtaking their father, aiming at killing the king, the father cried out to them: „Don't be ruler killers!” At once his sons desisted from further pursuit. We thus realise that Manuel Mamikonian had intended to demonstrate to the king that it was within his power to kill him, but that he had voluntarily desisted from such an outrageous act.

6. The king is holy, because his descent is from the gods. His person is of a divine character. He is the Brother of Sun and Moon and has his real home among the stars. He is the Aion incarnate. Some kings are regarded more as Sun-kings, other as Moon-kings. His real nature is fire, for he has descended from heaven as lightning in a column of fire.



His fire-nature is symbolized by the nimbus of fire surrounding his head, the royal *xvarnah*, denoting also the king's luck.

Ammianus Marcellinus in a letter sent by Šāhpuhr II. to the emperor Constantius gives the titles the Sasanian ruler claimed for himself:

„I Šāhpuhr, King of Kings, partner with the stars, brother of the Sun and Moon”, XVII 5, 1 f.

The same author, who was well acquainted with Iranian conditions, tells us that the founder of the Parthian dynasty, Aršak, was the first to be honoured by being counted as a divine person:

And nobles and commons rivalling each other in agreement, he was placed among the stars according to the sacral custom of their country; and — as they believe — he was the first of all to be so honoured. Hence to this very day the overboastful kings of that race suffer themselves to be called brothers of the Sun and Moon. . . Hence they venerate and worship Aršak as a god. XXIII 6, 4-6.

7. The king's divine status is reflected in court ceremonial and insignia of royalty. Both court ceremonial and insignia were deeply affected by influences from Assyria, originally among the Medes, from whom the Persians obviously inherited some important institutions, for example throne and *proskynesis*.

Tacitus when relating the story of the Parthian pretender Vonones, who had been educated in Rome says that his new subjects felt his habits repellent:

But his easy accessibility, and his unreserved courtesy, virtues unknown to the Parthians, were taken as exotic vices. *Annales* II 2.

This inaccessibility at the Parthian court would seem to be a heritage from Achemenian times. The Book of Esther gives a good picture of Iranian court-ceremonial, although in this case too we probably move partly within the Parthian period. But the testimonies of such writers as Herodotos and Xenophon are quite unequivocal. As Xenophon puts it about Cyrus the Elder:

So Cyrus stationed a large cirie of Persian lancers about him and gave orders that no one should be admitted except his friends and the officers of the Persians and allies. *Cyroupaideia* VII, V 41.

And Herodotos says I 99 that no one was allowed to enter into the presence of the king but that everything was arranged by means of messengers. The king was not to be seen by anybody. At the royal dinner this invisibility of the king was effected in a special way as we



are told by Heraclides of Cumae, in Athenaios, *Deipnosophistae*.

Of the king's guests some dine outside the royal apartments, and are visible to any onlooker. The others dine inside with the king. And yet even these do not dine at the same table with him. There are, in fact, two halls, leading one out of the other; and the king dines in one of these and his guests in the other. The king can see the guests through the curtain which falls across the doorway, but he is invisible to them. It sometimes happens, however, on the occasion of a feast that they all dine together, the king included, in a single hall, to wit, the great hall. Athenaios, *Deipnosophistae* IV 25, 145.

In Sasanian times we have some details showing us that the ruler when taking his seat on his royal throne had his face veiled. The reason for this may be reflected in the traditions about the Iranian heresiarch Al-Muqanna' who had his face covered, because, as he said, his adherents would not be able to behold the light radiated by his divine face, for Al-Muqanna' claimed to possess the nature of a god. This story is instructive in many respects. It clearly presents us with the ideological background of a custom belonging to the New Persian court ceremonial. When entering before the *šāb* it was imperative to cover one's face with one's hands, exclaiming at the same time: „*mišūzam*, I am burning up!”

The king being like Yima a Sun-King on account of his resplendent face is impossible for ordinary mortals to behold. For this reason he is veiled. This is presumably an idea going back to Indo-Iranian times, for in *Mahābhārata* we find Yudiṣṭhira, the legitimate ruler, when leaving his palace covering his face with part of his garment in order that the universe might not be consumed by his exasperated glances. Actually according to Manu's Law VIII 9 the radiance of the king is that of the Sun, it burns the eyes like the Sun.

There is a detail of Iranian court-ceremonial that has provoked much discussion, perhaps more than it really deserves, viz. the *proskynesis*. Endless discussions have been carried on as to whether this ceremony really signifies worship of the king as a god or not. As we have seen such a detail cannot be isolated from its ideological context. We have found here that other traits indicate the divine status of the Iranian king, this idea of his divinity being a common Indo-Iranian notion. As to the custom itself it cannot be doubtful that it was taken over from the Assyrians by the Median court, the *labān appi*, as it is called in Assy-

rian inscriptions, being well attested in Mesopotamia, especially on Assyrian monuments where we see, for example the messengers of the Israelitic king Jehu making obeisance to his overlord Salmanassar III.

8. The king's divine origin is reflected also in his birth legend. Examples of this legend are furnished by the stories of Farīdūn, Cyrus, Mithradates Eupator, in the Oracles of Hystaspes, by the so-called Zarathustra legend and by the story of Mardāwēj. From an ideological point of view the king is the incarnation of Mithra and born like Mithra in a cave from the descending star, like lightning from heaven.

Especial attention must be given here to the royal birth legend. Many prophecies circulating during the centuries immediately preceding and following the beginning of the Christian era speak of the birth of the „Great King”. This „Great King” is Mithra, whose human reincarnation is eagerly awaited, because it is bringing salvation to mankind, that is Iran. Such expectations have been attached to many Iranian rulers, but, during the period indicated, especially to that terrible enemy of Rome, Mithradates Eupator. When he was born a star was shining with such a radiance that all the heavens seemed to be ablaze for seventy days. The effulgence of the sun was surpassed and when the star ascended or descended it took four hours. The same event was repeated the year Mithradates assumed the government, a fact reminding us that the coronation of the king is looked upon as his being born to a new existence. Other traditions preserved by Plutarchos emphasize the connection between Mithradates and the fire of lightning.

This star as well as the thunderbolt are found in purely Iranian traditions. Thus it is said in the Pahlavi apocalypse Bahman Yašt III 14 of the Saviour Hušētar that his father was a prince, *kai*. Hušētar in his turn is the begetter of the „*kai* of Religion”. During the night when this *kai* is born there will be a sign to the world: a star falls from heaven and when this *kai* is born the star shows a sign. The falling of the star thus indicates the birth of the Saviour. Ossetic traditions in their turn associate the birth of the God Batradz with the descending of the thunderbolt.

Other prophecies tell us that the Magians awaited year after year the appearance of the Star announcing the birth of the incarnate Saviour. When he was born a column of fire appeared, at the top of which a star was seen, whereafter this fiery apparition entered a cave where a



little boy was found, the newborn King of the World.

This Saviour-King was to be distinguished by special marks. This idea survived for centuries in Iran even after the downfall of the Sasanian empire. A soldierly adventurer, a real „condottiere”, called Mardāwēj, living in the tenth century A.D. at the height of his power was the ruler of Media. He then assumed royal emblems, a throne of gold, a crown of gold etc. His secretaries as well as all the astrologers and quacks who gathered around him told him that a universal monarchy was to be established and that its king had yellow-coloured feet and special marks in his appearance. Mardāwēj quite convinced of the correctness of these prophecies proclaimed that *he* possessed golden-coloured feet and accordingly was the new universal monarch. The golden colour in this case seemingly points to the Sun-King ideology, while the special marks on his body point in the direction of the Indian *cakravartin*. But this last idea is also of Iranian origin, being already attested in the Zarathustra legend which thus in this detail as in so many other shows its importance as furnishing us with material for the royal birth legend.

9. Royal ideology: the king is the Cosmic Ruler, the Lord of the Seven Climes. In the universe he is the representative of the three worlds, in the society of the three classes, and carries therefore the garments of these three classes. He is the protector of peace and prosperity, the bringer of happiness and wealth. He introduces again the golden days of the mythical ruler Yima, the ideal Iranian king. The king's attitude towards war is of a twofold nature: he is either the peaceful Sun-King or the warlike Moon-King.

Of Yima it is said in Avesta that he directed the following prayer to the goddess Anāhitā:

Give me the gift . . .  
Anāhitā, that I  
may be highest power  
over all countries,  
gods and men.

Yāšt 5 : 22

Anāhitā granted him his request and in Yt. 19:31 it is related how the royal nimbus attached itself to him in order that he might reign on the septempartite earth. According to ancient Iranian cosmography earth is divided into 7 zones. This conception of the seven zones of the



earth over which the Iranian ruler always reigns has been preserved through the ages and also in various parts of Iran. In Pahlavi literature the king is either *haft kišvar xvatāi*, or *gēhan xvatāi*, „lord of the world.” In Sogdian the king is *’βtkyšpy xwt’w*. On principle the Iranian ruler, even in Sasanian times, is the Cosmic Ruler, he is the Lord of the Seven Climes.

The king is not only the ruler of the whole world, he is also the sovereign of the present age. In the originally Parthian epic *Wiš u Rāmīn* the *šāh Rāmīn* is called „the King of the Age,” *šāh i zamān*, which corresponds to the Pahlavi expression *āβām xvatāi*. Thus every age of the world has its own ruler.

The king makes the world free from fear, he makes it *apēbīm*, „without fear”, an expression often met with in *Šāhnāmāh* but found also in Pahlavi literature, yes even in the legends of the coins of the Sasanian king Xosrau Anōšurvān. The king’s coronation introduces a new age of justice and prosperity, he peoples the earth and creates a state of peace even among animals. Such thoughts constantly recur in *Šāhnāmāh* and *Wiš u Rāmīn*. But everywhere where Iranian culture and ideas are spread we find also the same conception during the Middle Ages. Thus Ibn Bībī, the historian of the Seldjuk kingdom in Asia Minor, describes the same happy conditions at the ruler’s enthronement adding also the detail that captives were released, a trait found not only in the royal ideology of the Ancient Near East but also in India where the first governmental act of the new king was to release the captives, an act possessing its mythical pattern in Varuna’s releasing of *Śunaḥśepa*, RV I 24, 11-13.

As we have stated above the king is looked upon as a representative either of the peaceful Sun or of the warlike Moon. Throughout the history of Iran the former aspect is the predominant one. Even the Sasanian kings generally abstained from taking part in combat. Ammianus Marcellinus relates it as something quite exceptional when *Šāhpuhr II* hurried into combat.

For even the king of the Persians himself, who is never compelled to take part in battles . . . rushed into the thick of the fight like a common soldier — a new thing, never heard of. XIX 7,8.

Against the background of such an ideology the behaviour of Xerxes at Salamis and Darius III at Issus and Gaugamela is seen in its proper light.

This conception too is of Indo-Iranian origin. Yudiṣṭhira — as has been pointed out — does not fight himself but directs the battle.

The Parthian kings are in Iranian history the best known representatives of the opposite line of thought, the ideology of the bellicose Moon-Kings. Their mythical hero is not, of course, the peaceful Yima but the dragon-killer Faridūn.

10. The king as a ritual person: he functions as a priest, especially as a firepriest and a sacrificer, carrying out the great horse-sacrifice of Indo-European origin, and is also a sacrificer of conquered and imprisoned enemies. He has received education as a Magian, the professional priest among the Medes. He is the founder of many fire-temples among them also at least one for his own person. This his own personal fire is extinguished at his death, showing the intimate relation between the king and the divine fire, descended from heaven. The king has supreme authority in all matters to do with religion, those concerning foreign religions.

Many passages describe the priestly activities of the king. His position as a priest is seen also in art. As early as Achaemenian times we see the ruler in a worshipping attitude before the fire-altar and this motif is preserved on the coins of the priestly post-achemenian rulers of Persis. Their title, *frātadāra*, „fire-keeper”, indicates exactly that their sacral duty is above all that of a fire priest.

But the great Achaemenian kings are also sacrificers. According to Xenophon the father of Cyrus the Elder, Cambyses, carried out this office and gave directions for his successor Cyrus, saying:

And as often as he comes to Persia, it should be a sacred custom with you that he sacrifice on your behalf even as I do now. And when he is away, it might be well for you, I think, that one of our family who seems to you the most worthy should perform that sacred office. Cyroupaideia VIII, V 26.

The most important of such sacrifices since Indo-Iranian times was the great horse-sacrifice, in India the royal sacrifice *par excellence*. No wonder then that we find Apollonios of Tyana during his stay at the Parthian court in Mesopotamia witnessing the great horse-sacrifice the Parthian ruler — presumably Vardanes — was going to slaughter.

When (Apollonios) approached . . . and saluted him, the king addressed him in Greek bidding him join him in performing a sacrifice; for he was on the point of sacrificing a white horse of the best Nisaeon



breed to the Sun, and had decked out the animal with trappings as though for a procession. Philostratos I 31 (C. 79).

From Sasanian times we hear *inter alia* of the great sacrifice of white bulls and bucks that Yazdagird II. brought to the God of Fire.

From the Parthian period we possess several references among classical authors indicating that the ruler had received a thorough training as a magian, a member of the priesthood of the magians. The Armenian king Tiridates of Parthian descent, who went to Rome in order to be invested by Nero with the royal diadem — as a token of being a Roman vassal — was himself a magian and wanted to initiate Nero too. But let us listen to the words of Plinius:

He had brought some magians with him, and had even admitted Nero to the Magian's supper; but Nero, though giving him a kingdom, had not the intellect necessary for receiving this art from him. *Naturalis historia* XXX 2, 16 f.

This last remark is however perhaps nothing but malevolence!

11. The great mythic-ritual occasion of the year in ancient Iran was the New Year's festival. At this festival the king functions as a dragon-killer, slaying the mythical monster Aži Dahāka, thereby creating fertility in the world. This fertility-creating activity is symbolized also in the king's *hieros gamos* with the liberated wives of the Dragon. Among the royal insignia the mace is the token of the king's role of a Dragon-killer, the king being as it were a new Farīdūn-raetaona. It is uncertain how far this East-Iranian festival spread to the West, but even the late legend Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān testifies to the conception of the king as a Dragon-killer.

Actually at the New Year's festival in Iran the central role must have been played by the king as the cultic representative of the mythical hero Thraētaona-Farīdūn.

The myth-and-ritual pattern — if I may be allowed to use this term — of this great festival consisted of two series of mythical and ritual items, one series of a so to speak „personal”, the other of an „impersonal” character, comprising the following motifs.

The impersonal series:

- 1a The drought
- 2a The conquering of the fortress
- 3a The releasing of the waters
- 4a The coming of the rains

The personal series:

- 1b The reign of the Dragon
- 2b The conquering of the Dragon
- 3b The liberation of the women
- 4b The Holy Marriage



The drought thus corresponds to the reign of the Dragon, the mythical rain-dragon, very soon conceived of as a foreign, tyrannical ruler, who has taken as prisoners the two sisters of the former king Yima. The conquering of the fortress by the Hero forms the natural complement of the defeat of the Dragon, who is killed or taken captive by the Hero. The liberation of the imprisoned women has as its parallel the free course of the bound waters, fertilizing the dry earth. This last impersonal motif corresponds of course to the Hero's Holy Marriage with the two liberated sisters.

While, unfortunately, we do not possess any description of this festival, providing us with all its picturesque details, there are nevertheless a great many allusions to it in literature and folklore, besides the exactly equivalent Indian festival as it can easily be reconstructed from Rig Veda — and has, indeed, been reconstructed.

As to the role played by the king it is equally easy to ascertain how constantly recurring is the idea that the ruler is a Dragon-killer. This mythical motif has been attached to quite historical personalities, such as Artaxšēr I, the founder of the Sasanian dynasty. And the Iranian ruler is repeatedly thought of as being the bringer of the rain. We know further that the king's enthronement and his fight against the evil powers took place on New Year's day.

We have already spoken of the Indian background. In India too it is the duty of the king to bring the fertilizing rain in time of drought. And the association of rain and fertility is reflected in the amusing episode of Rīṣyaśrīṅga and the king's daughter Sāntā. When she has succeeded in seducing him the long desired rain at last falls!

12. The coronation of the king: the day of coronation is the king's birth-day. He is looked upon as a new being, assuming a new name, his throne-name. On this occasion he puts on the garment symbolizing his position as a Cosmic Ruler, viz. the starry vestment. Otherwise he is dressed both in a secular and a sacral garb, reflecting both his secular and his priestly status.

In the foregoing we have stated that from a mythical point of view the coronation takes place at New Year. On this occasion the king is thought of as entering upon a new existence, as being born anew. Hence the new name he now receives as well as all the royal insignia and garments he puts on. Special throne-names have been taken by all Iranian kings. It is a curious fact that the Parthian rulers of the house

of Arsak were all on principle called Aršak, the family name being as it were a royal title, a fact that has caused much trouble in chronological questions during the Parthian period, because both coins and official cuneiform documents speak only of one Aršak, leaving us in doubt as to which individual ruler is meant.

Among the garments the combination of royal and priestly robes deserves special mention. The king's proper dress was red, thus associating him with the class of warriors, for red was the colour of this class in Indo-European society, as DUMÉZIL's investigations have shown. Now the Syriac text „The Cave of Treasures” states explicitly that the so-called heathen kings were dressed in the clothing of the magians whenever they sacrificed or offered gifts to their gods. They wore the dress of kingship on the inside and that of the magian's dignity on the outside. As to the colour of this priestly robe we know that it was always white, an Indo-European heritage as was the red for the warriors.

Red and white are thus the two colours of the king. They were however in Achemenian time associated in a most interesting fashion, for Curtius makes the following comment:

The attire of the king was noteworthy beyond all else in luxury; a purple-edged tunic woven about a white centre. III, III 17.

The same author also says that the royal headdress was dark purple variegated with white.

This same combination of red and white indicates the same royal association of two offices: that of the warrior-class and that of the priestly caste. It survived at least in Parthian times, for we know that Tigranes the Great of Armenia used this very dress of red and white.

The king's cosmic position also is reflected in his dress, his garment and tiara being studded with stars. This holds true both of Darius III, of Tigranes the Great and of Antiochos of Commagene to mention but a couple of names.

13. The king's death and burial involve a ceremony of state. As already indicated his personal fire is extinguished. Suicides are committed by his relatives and near followers. At least people mutilate themselves. Sometimes human victims are sacrificed. A mausoleum is built. No zoroastrian regulations of mourning and death are observed at the royal burial. The royal bones are regarded as containing the *xvarnah*.



The institutions and ideas of Iranian kingship have been of paramount importance in the history of the Ancient Near East, but to the historian they are especially valuable because they offer us perhaps the best known example of sacral kingship among Indo-European peoples.

## NOTES

The text of this contribution gives the actual content of my paper as it was read at the congress, with only some stylistic changes and the addition of the following notes.

Existing translations in English have been used, with some minor modifications here and there.

Point 1. For Iranian conditions during the Parthian period cf. Ammianus Marcellinus XXIII 6,6. The whole question will be treated by us in a forthcoming work *Feudalismus im alten Iran*, Ch. 5. Cf. e.g. KAUFFMANN, *Deutsche Altertumskunde*, II, p. 386 f.

Point 2. The idea presented by LEHMANN-HAUPT, *Klio* 18/1922-23, pp. 58-64 is refuted by the facts — overlooked by him — related in CHARPENTIER, *Paccakabuddhageschichten*, *UUA* 1908:4, pp. 72, 158, with reference to literature. HOW-WELLS, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1950, I, p. 279 are considerably more correct, though they did not understand that we have to do with a kind of legal procedure during an *interregnum*.

Point 3. For the elective body cf. WIDENGREN, *op. cit.*, Ch. 5.

Point 4. For the relation between king and feudal lords cf. WIDENGREN, *Recherches sur le féodalisme l'Iran antique*, *Orientalia Suecana* 5/1956.

Point 5. For the passage quoted from the story of Yim and his death cf. Dēnkart, ed. MADAN, p. 89: *tō man bē mā žan, ēē dahyūpat i gēhān ham*.

The story of King Varazdāt and Manuel Mamikonian is given by P'awstos Biwzandaci V 37, ed. Venice 1933, p. 245, esp. 245:25-35. For Parthian conditions cf. Ammianus Marcellinus XXIII 6,6.

Point 6. For *švarnah* as the nimbus of the ruler we still lack a satisfactory treatment. My remarks in *NUMEN* I/1954, p. 57 f. and II/1955, p. 56 f. only give a few supplementary points. Important is the passage in Plutarchos, *Vita Alex.* 30. On paintings from Eastern Iran and Central Asia the ruler's head is surrounded by the nimbus, as also on the coins, cf. WIDENGREN, *Numen* II/1955, p. 57 n. 56. The same artistic tradition is found in the West e.g. on the rock reliefs of Tāq i Bostān.

The idea of the king as Aion is reflected, for example, in his having 365 wives — the number of the days of the year, Diodorus Siculus 77,6; Curtius VI 6,8.

Point 7. That the well-known type of throne of the Achemenians was taken over from the Assyrians has been demonstrated by HERZFELD in SARRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, p. 17. Another type of throne, the so-called "lionthrone", was also a heritage from the Ancient Near East among many Iranian peoples. Actually it is found during the Achemenian period too, but especially in Parthian and Sasanian times, also in Eastern Iran.



For the veiled face of the Sasanian king cf. WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. ed. Stockholm 1953, p. 264 f.; the passage treating of al-Muqanna' is found in translation in FRYE, *The History of Bukhara*, Cambridge Mass. 1954, p. 73.

NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1879, p. 93 n. 1 has drawn attention to the expression *mišūzām* — but without surmising the real background. For Yudišṭhira cf. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus IV*, Paris 1948, p. 56.

The real meaning of the *proskynesis* as understood by the Persians of the Achemenian times is clearly indicated by Plutarchos, Themistocles 27, where Artabanus says: "Among ourselves, of many good customs the finest is this, that we honour the king and do obeisance to him as an image of the god who maintains all things." For the divine descent of the Achemenian king cf. Cyroupaideia VII 2, 24.

- Point 8. The king's birth in a cave like Mithra, "the Great King", will be treated in a forthcoming work, *Iranisch-semitischer Kulturkontakt in parthischer Zeit*, Ch. 8. For the time being cf. *Numen* I/1954, p. 77 n. 1; II/1955, p. 106 and my article „Wir haben seinen Stern im Osten gesehen", *ZRGG* 10/1958. For the human reincarnation of Mithra two passages in Elišē Vardapet are especially important, viz. ed. Venice 1861, p. 44:17 f. and 48:25 — 49:3, where it is said that Mithra is born of a human mother: *ikenōjē cnaw*, and *mayracin ēr i mardkanē*.

For the birth of Mithradates and its miraculous signs cf. Justinus XXXVII 2, and for the connection between Mithradates and the fire of lightning cf. Plutarchos, Quaest. conv. I 6,2.

The birth of Batradz is related in the Ossetic traditions published by DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, pp. 50 ff.

On the subject of magians waiting for the birth of the incarnate Saviour-King Mithra consult above all the very important Syriac text published in *CSCO* T. 43, pp. 57 ff. (text) and T. 66, pp. 45 (transl.). A full treatment will be given in our *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*, Ch. 8.

For the special marks on the body of the Saviour-King cf. the story of Mardāwēj in Mas'ūdī, *Murūǧ al-dahab*, ed. BARBIER DE MEYNAUD, IX, p. 27 f. For Zarathustra cf. Dēnkart VII 2,7. We should probably compare also Ta'ālībī ed. ZOTENBERG, p. 513 for Šāhpuhr II. Curiously enough the magians had predicted from marks upon Sulla's body, "that his life and fame would be those of a god." Velleius Paterculus, Hist. Romana II 24, 3, which obviously shows the same idea surviving in the West in Parthian times.

- Point 9. Pahlavi terms for the king as cosmic ruler are too numerous to be quoted here. The Sogdian term is found *BSOAS* XII/1948, pp. 311:69; 314; cf. *BSOAS* XI, p. 721. Rāmīn as *šāh i zamān* in ed. MINOVI, Tehran 1935, p. 505:5. The corresponding expression *āšām xvatāi* is found e.g. *PT*, p. 86:12; 87:1. The implications for Šī'ah conceptions are of course great. For the legend *gēhān apēbīm kartār* cf. WIDENGREN, *Orientalia Suecana* I/1952, p. 94 n. 2.

Some passages in ŠN describing how the enthronement of the king introduced a new age of happiness: ed. MACAN II, p. 1000:18-21; III, p. 1262:15-16. In Wis u Rāmīn, ed. MINOVI, p. 504 f. For the description given by Ibn Bibī cf. ed. HOUTSMA, Leiden 1902, p. 44:21.

For the Indian data cf. COOMARASWAMY, *Spiritual Authority and Temporal Government*, New Haven 1942, p. 24 n.

For Yudiṣṭhira cf. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus* IV, p. 60 f.

- Point 10. For the term *frātadāra* cf. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, pp. 15-17.

For the sacrifice of Yazdagird II, as well as for the whole question of the king as sacrificer cf. WIDENGREN, *Numen* I/1954, p. 60 f.

For the king's supreme authority in religious matters cf. WIDENGREN, *Numen* II/1955, pp. 88 n. 198; 116 f.

- Point 11. For the New Year's festival cf. WIDENGREN, *Numen* I/1954, pp. 51 ff.; II/1955, p. 51 f. For the understanding of the pattern of the festival LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt 1939, pp. 51-70 is very important.

For the story of Riśyaśriṅga cf. WIDENGREN, *Religionens värld*, p. 208 with reference to passages in Indian literature, where the role of the king as rainmaker is conspicuous. For the Iranian king as rainmaker cf. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, *UUÅ* 1938:6, pp. 359 ff.

- Point 12. For the colours of the three various classes in Indo-European society cf. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, Ch. III-IV.

The reference to "The Cave of Treasures" is to BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883, p. 58 (transl.); 1888, p. 238 (text). For Tigranes the Great's wearing of a *chiton* that was *mesoleukos* cf. Dio Cassius XXXVI 52.

- Point 13. For this section cf. WIDENGREN, *Numen* I/1954, pp. 56-59, where the king's death and burial are also treated. For the extinction of the royal fire cf. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, pp. 228 f., 355, 361, to which much more material could be added.

#### Abbreviations:

- BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies  
 CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium  
 PT = Pahlavi Texts  
 ŠN = Šāhnāmah  
 UUÅ = Uppsala Universitets Årsskrift  
 ZRGG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

SECTION IV  
ANCIENT EGYPT



## THE POSITION OF THE QUEEN IN ANCIENT EGYPT

BY

C. J. BLEEKER

The Egyptian Pharaoh offers a clear and unequivocal instance of sacral Kingship. His divine nature can easily be inferred from his titles. He is called Horus, golden Horus, son of Re. This means that Re, the sungod, was his father and that he was identified with Horus, the god of Heaven, who sometimes is also a sungod. The ascension to the throne of the Pharaoh was a ritual repetition of a mythical event, namely the act by which the sungod at the time of the creation of the world started to rule the universe. The Pharaoh thus ruled by virtue of a divine commission and with an authority higher than human power. As a sacral king he acted at the same time as a highpriest, because he was by nature the intercessor between the domain of the gods and the world of man. In all respects he is the prototype of a sacral king. No wonder that he has become the object of various penetrating studies.

It is however a curious fact that Egyptologists have never paid much attention to the wife of the Pharaoh, the Egyptian queen. Male self-complacency has perhaps prevented them from raising the question what can have been the role of the wife that sits on the throne beside this son of the gods. Yet this question is both self-evident and highly interesting. For, by marrying the Pharaoh, officially called „the good god”, the princess or the lady of lower rank, who became a queen, acquired a new and very important status. She was raised to the dignity of an actress in the drama of the divine kingship and thereby placed in an influential position. It is really astonishing that Egyptologists have so long neglected the queen. This is perhaps partly due to the scarcity of data concerning her available. These are indeed not very abundant. Yet they provide us with sufficient information to construct a clear image of the position and the dignity of the Egyptian queen.

In general the significance of an office is reflected in the position which the holder of that office occupies, in other words in the degree

of consideration he enjoys. This holds also good for the Egyptian queen. The first question is therefore: What position did the queen actually occupy at the court? Unfortunately we do not possess a full description of the life at the Egyptian residence, informing us about the authority which the queen exercised. However, there are some indications that she occupied a position of honour at the court and that occasionally she played an active part in the affairs of the state.

This appears in the first place from her name. She is not only called „the king's wife”, „the great or principal wife of the king”, but is also styled *itj.t* and *nswj.t*, names that are feminine forms of the official titles of the king. Their literal translation is: ruler, queen. They show that the queen had a share in the dignity of her royal husband. Apparently she occupied this position since the dawn of Egyptian history, for she already appears on the reliefs of the sepulchral monument of Pharaoh Sahure, a king of the 5th dynasty. To her name is even attached an elaborate set of titles. She is called: „She, who beholds Horus and Seth, i.e. the king, great in attractiveness, great in favour, the friend of Horus, the king's wife, his beloved”.<sup>1)</sup> The occurrence of these titles, so accurately formulated, in such remote times indicates that the position of the queen had already then been fully defined. Though titles may be expression of flattery or of grandiloquence, in this case they impress us as being the exact reflection of the status of the queen, notwithstanding their poetical flavour. Apparently in the course of time the formulation of these titles underwent changes. In the New Kingdom the following titles are used: „the king's consort, the king's mother, the great wife of the king, the ruler of the two lands”.<sup>2)</sup> It sounds less poetical and is juridically formulated in a more concise manner. But the high dignity of the queen is clearer defined than in the old formula: she is the consort of the divine king, the mother of the divine prince and therefore she must have a certain power.

No wonder that ambitious queens used their influence for all kinds of intrigues. Already king Pepi II (6th dynasty) had to encounter a palace revolution in which the queen took part. A certain Uni, a favourite of the king, narrates with justified pride that he was charged

<sup>1)</sup> L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sa-bu-Re*, Band II, Blatt 48, Text p. 116.

<sup>2)</sup> A. ERMAN - H. RANKE, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 1922, p. 85.

with the inquiry: „when legal procedure was instituted in private in the harem against the queen His Majesty caused me to enter, in order to hear the case alone”. Many centuries later an analogous case is recorded in the report of a plot against Pharaoh Ramses III. It seems that queen Tiy had stirred up the women of the harem and had taken sides with the pretender to the throne, who intended to replace the old and grey Ramses III.<sup>3)</sup>

However there were also many queens of a higher caliber. It is a remarkable fact that during the 18th dynasty several royal women came into the foreground whose personality is better known than that of any other woman of antiquity.

In the life of Ahmose, who expelled the Hyksos and founded the 18th dynasty, three women played an important role, viz. his grandmother Tetisheri, whom he remembers with great respect, his mother Ahhotep, the ancestress of the 18th dynasty, who kept her own court and wielded great influence, as is evident from various documents, and his wife Ahmose Nofretete.<sup>4)</sup> The latter was his good counsellor. How directly and humanly the queen shared in the troubles of her royal husband appears from an inscription describing how king Ahmose and his wife conferred on the cult of their ancestors. It reads: „Now it came to pass that His Majesty sat in the audience-hall, while the great king's wife Ahmose Nofretete, who liveth, was with His Majesty. One spoke with the other, seeking benefaction for the departed dead”. The king then enumerates a series of offerings. „His sister spake and answered him: Wherefore has this been remembered? And why has this word been spoken? What has come into thy heart? The king himself spake to her: I, it is, who have remembered the mother of my mother and the mother of my father, great king's wife and king's mother, Tetisheri, triumphant. Although she already has a tomb and a mortuary chapel on the soil of Thebae and Abydos, I have said that to thee in that my Majesty has desired to have made for her also a pyramid and a house in Tazeser, as a monumental donation of my Majesty”. Ahmose carried out this plan. To this we owe the inscription which indirectly throws light on the position of the queen.

No queen had so much influence on the affairs of the state as Tiy, the

<sup>3)</sup> BAR IV: 427.

<sup>4)</sup> BAR II: 52, 109.

<sup>5)</sup> BAR II: 34-36.



wife of Amenhotep III. Though she was not a royal descent — Yuya and Thuya are mentioned as her parents — she had managed to acquire an influential position, apparently by virtue of her strong character. Her statues show her as an active, firm personality. Amenhotep acknowledged her valour and treated her as his equal. He inscribed her name beside his own on the scarab commemorating his marriage.<sup>6)</sup> This energetic woman after the death of her husband exchanged letters with Dushratta, king of Mitanni. Dushratta seemed to know how deeply Tiy was initiated in the secrets of government, for he wrote: „You know how your husband and I have been on friendly terms with each other. You know better than anybody else the words we have spoken with each other. Another person does not know it.” He appraised her influence and her common sense very well writing later to her son, Ikhnaton: „Apply to your mother, who is completely informed”.<sup>7)</sup>

Anybody trying to assess the actual position of the queen should pay attention to the monuments from the Amarna period. They reveal the intimate life of the royal family which as a rule is hidden behind a hieratic style and conventional images. Though the beautiful face of queen Nofretete is better known than her character, it is evident that she occupied a very favourable position. Ikhnaton in his inscriptions rendered full honour to her „at the sound of whose voice there is rejoicing”. He declared: „My heart is joyous over the king’s wife.”<sup>8)</sup>

These facts lead to the conclusion that the Egyptian queen occupied a rather prominent position. How is this to be explained? As regards several queens of the 18th dynasty it is clear that they owed their position partly to the strength of their personality and partly to the progressive ideas of that period. But even where these factors are lacking the position of the queen was a favourable one. It certainly would not have been so favourable if the ancient Egyptians had not treated their wives and mothers with great respect. As a rule a man had only one legal wife, though he might have several concubines. The relation between husband and wife is described as being cordial and close. On sepulchral monuments they stand or sit beside each other. The wife is folding her arms round the neck of her husband or touches his shoul-

<sup>6)</sup> BAR II: 862.

<sup>7)</sup> J. L. PIERSON, *De achttiende dynastie van Oud-Egypte*, p. 87.

<sup>8)</sup> BAR II: 959, 961.

der with her hand. She accompanies him when he goes to his work and is present when he goes hunting. Special respect is paid to the mother. The Books of Wisdom teach that one should never forget the care of a good mother. Sometimes descent is reckoned in the maternal line. During the Middle Kingdom the succession in some noble families went in the same maternal lineage.<sup>9)</sup> It is difficult to ascertain whether this is a last trace of a prehistoric matriarchate. At any rate, it testifies to the important position women generally occupied in ancient Egypt. They were not obedient slave-women, but the equals of their husbands. This must have been true of the queen in an even higher degree. Nevertheless, these natural circumstances do not fully explain her position. In fact we have not yet mentioned her special function, viz. sacral dignity. Most scholars have so far denied that the Egyptian queen had a sacral function, but in my opinion this denial is disproved by the facts.

The queen occupies a vital position in the representations and texts describing her marriage with the god, who visits her in the shape of her husband, and the birth of the royal child. Famous are the scenes of the birth of queen Hatshepsut in her temple at Dêr el-Bahri and those of the birth of Amenhotep III in the temple of Luxor.<sup>10)</sup> These scenes present a classic dramatization of the idea of the sacral kingship. It has been contended that they served to legitimize the position of the two Pharaohs mentioned, because their royal descent was not entirely pure. This conception is questionable, since other Pharaohs, such as Ramses II and Ramses III are also said to have been born from a divine marriage, though their right to the throne could not be questioned.<sup>11)</sup> These scenes are simply the pictorial representation of the mythical idea of sacral kingship. In this drama the queen was a highly important character. She functioned as the vehicle that conveyed the divine substance to the royal child. It should be noted that the god-father was an invisible figure in the background and that the human father played no part at all. Thus the queen was the sole person who could actually guarantee the divine nature of the crownprince.

It is true that this function of the queen is not explicitly mentioned in the texts accompanying the scenes of the divine marriage and birth.

<sup>9)</sup> A. ERMAN - H. RANKE, *Ägypten* p. 175 sqq.

<sup>10)</sup> NAVILLE, *Deir el-Babri*; GAYET, *Le temple de Louxor*.

<sup>11)</sup> A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 61.



But it is the implicit presupposition of all that happens. This conception is confirmed by the identification of the queen with Tefnut and Mut, two goddesses who are her heavenly prototypes.<sup>12)</sup> Tefnut, who together with Shu originated from Atum, was the first and oldest goddess. She might be called a dethroned divine queen, yet a queen. Traces of her royal nature can be found in a wellknown story relating that she lived as a wild lioness in Nubia and that only thanks to the power of persuasion of Shu and Thot she could be moved to go to Egypt. Mut was the wife of Amon, the king of the gods, and thus a divine queen herself. The symbol of the identification of the queen with Mut is her headdress, which consists of the skin of the vulture, the typical headgear of Mut, who seems originally to have been a vulture.<sup>13)</sup> To be more exact: this headgear is worn by some queens of the New Kingdom in their capacity as „wife of the god”, namely of god Amon. This title „wife of the god” is another proof of the sacral dignity of the queen. During the 18th dynasty this title was inherited by the daughter from her mother. This institution apparently served a double end: 1) it guaranteed the divine descent of the Pharaoh and is therefore an indication of the vital position which the queen occupied, 2) it conferred upon the queen her cultic status, which will be discussed at the end of this paper. Later on the title „wife of the god” was given to a kind of highpriestess and thereby loses its significance for the sacral kingship.

This conception of the position of the queen is confirmed by some striking facts. We learn from the texts that some kings mention their mother, but not their father.<sup>14)</sup> The impression is gained that they were anxious to underline that their descent was pure. Secondly it should be recalled that several Pharaohs rendered much respect to the memory of their mother.<sup>15)</sup> Thirdly it is known that general Haremhab, who founded the 19th dynasty, married a princess of royal blood, with the clear intention of assuring that he would have legal royal offspring.<sup>16)</sup> Haremhab's deed was undoubtedly no exception.

The cultic function of the queen was derived from her position as it

<sup>12)</sup> C. E. SANDER-HANSEN, *Das Gottesweib des Amun*, 1940, p. 22, 18.

<sup>13)</sup> A. ERMAN, *Aegypten* etc. 1885, pg. 314; SANDER-HANSEN, *Das Gottesweib*, etc. p. 18.

<sup>14)</sup> BAR I: 755, II: 54.

<sup>15)</sup> BAR II: 34, 798; III: 249, 505.

<sup>16)</sup> BAR III: 28.



has been described. She performed certain cultic duties. Her part in the daily cult consisted in the handling of the sistrum. Ahmose-Nofretete is called: „she who holds the sistrum with beautiful hands in order to delight her father Amon”.<sup>17)</sup> She probably also conducted the singing in the temple. For Nofretete received the epitheton ornans: „who sends the Aton to rest with a sweet voice”.<sup>18)</sup> The existence is known in El Amarna of „a house of sending Aton to rest”. Apparently the queen in this temple performed the vesper service, at least in theory. As a rule she will have delegated a deputy to perform her regular cultic duties. Yet we have representations of queens who sacrificed.<sup>19)</sup> A certain Huy relates that he brought Amenhotep III and Tiy into a temple. Thus it belonged to her duties to visit temples.

Quite naturally she assisted at the great festivals. It can hardly be doubted that she was present at the ḥb-šd-festival, the jubilee of the Pharaoh. However the older documents yield only one dubious indication of her presence at this famous festival, which was highly important to her husband.<sup>21)</sup> Her presence can only be proved for a later period. During the ḥb-šd-festival celebrated by Osorkon II she took part in the rites, standing together with the king on the holy platform.<sup>22)</sup> She was also present at the erection of the dd-pillar, a rite which symbolised the resurrection of Osiris. Though she had a passive role, the presence of her „who fills the palace with love” was deemed indispensable.<sup>23)</sup> Interesting is her function during the Min-festival. The queen is the sole female person in the procession, which is so beautifully portrayed in the temple at Medinet Habu. She probably bears a special title in this case, as the text mentions that the so called šm3j.t recites seven times certain formulas whilst she walks around the king who has just performed the harvest-rite. As the queen is the sole female person present she must be the šm3j.t. It is supposed that this title means: the stranger, the nomad. The actual meaning of this title is not known. It is thought to be a remnant from prehistoric times and

<sup>17)</sup> SANDER-HANSEN, *Das Gottesweib*, etc. p. 25.

<sup>18)</sup> BAR II: 995.

<sup>19)</sup> E. NAVILLE, *The temple of Deir el-Babri* I: XVI; BAR II: 113.

<sup>20)</sup> BAR II: 1016.

<sup>21)</sup> C. G. SELIGMANN, *Egypt and Negro Africa*, 1934, p. 51.

<sup>22)</sup> E. NAVILLE, *The Festival Hall of Osorkon II*, pl. II, III, IV bis XVI.

<sup>23)</sup> A. ERMANN, *Aegypten* 1885, p. 377; Ahmed FAKHRY, *A note on the tomb of Kheruef at Assuan* (Ann. Serv. Tom. XLII, 1943).

an indication that Min has relations with foreign countries, especially with the Southern regions.<sup>24)</sup> However this may be, it is essential to note that the queen performed an important rite at the Min-festival. By walking around the king she both expresses and realises his divine nature, since in Antiquity the circumambulation is a rite meant to dramatize the divine eternal life. It is significant of the sacral dignity of the queen that she performs here an act which is meant to renew the forces of the king. She is in this case not only his equal, but even superior to her husband as she gives him the forces, which he needs for his royal task.

---

<sup>24)</sup> H. GAUTHIER, *Les Fêtes du dieu Min*, pg. 63, 97-99.

# DAS KÖNIGTUM IM MITTLEREN REICH

VON

GÜNTER LANCZKOWSKI

Göttingen

Ein hoher Beamter der königlichen Schatzverwaltung, Schetep-ibre, lässt im Mittleren Reich unter König Amenemhet III., dem sechsten Herrscher der 12. Dynastie, auf seinen Grabstein zu der dort in üblicher Weise verzeichneten Biographie noch einen Text hinzusetzen, den er als Lehre (*šbꜣ j.t*) für seine Kinder bezeichnet<sup>1)</sup>. Er ermahnt diese, den König zu lieben, ihn zu verehren, für ihn zu kämpfen. Und er begründet seine Forderung mit einer Schilderung der Eigenschaften des Königs: „Die Einsicht (*šꜣꜣ*) ist er, die in den Herzen ist. Seine Augen durchsuchen jeden Leib. Er ist Re, der durch seine Strahlen gesehen wird. Er erleuchtet die beiden Länder (Ägyptens) mehr als die Sonne. Er lässt das Land mehr grünen als ein hoher Nil. Er hat die beiden Länder mit Kraft und Leben erfüllt . . . Er gibt Lebenskräfte denen, die ihm Gefolgschaft leisten. Er versieht mit Speisen den, der seinem Wege anhängt. Die Lebenskraft (*kꜣ*) ist der König, und Überfluss ist sein Mund . . .”

Es ist deutlich, dass mit solchen Prädikaten ein Königsbild gezeichnet wird, das die Möglichkeiten gewöhnlicher Menschen weit übersteigt. Formulierungen, die in gleicher Weise ein sakrales Herrschertum zum Ausdruck bringen wollen, finden sich auch in anderen Texten des Mittleren Reiches, so etwa in der bekannten „Geschichte des Sinuhe“, dem Bericht eines Höflings aus dem Anfang des Mittleren Reiches, der nach der Ermordung Amenemhet's I. nach Syrien flieht, um erst an seinem Lebensabend in die Heimat zurückzukehren. In dieser Geschichte wird der Tod Amenemhet's I. mit folgenden Worten be-

---

<sup>1)</sup> Kairo 20538 verso; bearbeitet von MOHARRAM KAMAL in *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* XL (Kairo 1940), S. 209-233; übersetzt von ADOLF ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 120 f.



richtet<sup>2)</sup>: „Der König von Ober- und Unterägypten Amenemhet (Sehetep-ib-Re) entfernte sich zum Himmel, indem er vereint wurde mit der Sonne, indem der Gottesleib sich verband mit dem, der ihn gemacht hatte.“ Und als Sinuhe auf seiner Flucht von einem Beduinenfürsten über die Verhältnisse in Ägypten befragt wird, spricht er von der Thronbesteigung Sesostri's I., des Sohnes Amenemhet's, in hymnenartiger Weise<sup>3)</sup>:

„Es ist ja sein Sohn in den Palast eingetreten;  
er hat das Erbe seines Vaters ergriffen.  
Ein Gott ist er ja ohnegleichen,  
kein anderer übertrifft ihn.“

An anderen Stellen der „Geschichte des Sinuhe“ findet sich die Bezeichnung des Königs als *ntr nfr* „guter Gott“<sup>4)</sup> oder als *ntr nfr nb t 3.wj* „guter Gott, Herr der beiden Länder“<sup>5)</sup>.

Es sind jedoch nicht allein literarische Zeugnisse, die uns als Beleg dienen können für den damaligen Willen zur Aufrechterhaltung der Anschauungen vom sakralen Herrschertum. Sehr bezeichnend für die Anknüpfung an Traditionen, die in Ägypten bereits in früherer Zeit begründet wurden, ist es auch, dass die Herrscher der 12. Dynastie die im Alten Reich entwickelte Form für den Grabbau der Gott-Könige, die Pyramide, wieder aufnehmen und für sich, wenn auch mit weitaus geringeren Mitteln und dementsprechend in bescheideneren Dimensionen, solche Pyramidenbauten ausführen lassen<sup>6)</sup>.

Ein weiteres Moment ist charakteristisch. Die Formeln der ägyptischen Königstitulatur, denen die individuellen Namen der jeweiligen Herrscher zugeordnet wurden, hatten sich im Alten Reich allmählich entwickelt und waren in jener Zeit noch variabel gewesen. Mit dem Beginn des Mittleren Reiches erhalten sie ihre fest fixierte Form und Reihenfolge, wie sie dann bis zum Ausgang der ägyptischen Geschichte

<sup>2)</sup> Sinuhe R 5-8; vgl. HERMANN GRAPOW, *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik I: Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*, Berlin 1952, S. 10.

<sup>3)</sup> Sinuhe B 46-48.

<sup>4)</sup> R 13.

<sup>5)</sup> B 206.

<sup>6)</sup> vgl. J. E. S. EDWARDS, *The Pyramids of Egypt* (Pelican Books A 168), 1947, S. 177: "Influenced by the funerary monuments of the Old Kingdom, some of which could be seen from Lisht, Amenemhat I constructed his tomb on a plan conforming in its main features with the standard Pyramid complex." Vgl. ferner OTTO FIRCHOW, *Studien zu den Pyramidenanlagen der 12. Dynastie*, Diss. Göttingen 1942.

bestehen bleiben<sup>7)</sup>. Auch durch dieses bewusste Festhalten an alten Herrscherbezeichnungen, die nicht nur auf Grund ihrer Tradition, sondern auch ihres teilweise religiösen Charakters geheiligt waren, tritt der Wille der 12. Dynastie zutage, den Anschluss an das sakrale Königtum des Alten Reiches herzustellen.

Möglicherweise ist der Herrscherkult des Mittleren Reiches vor allem in der nubischen Provinz gepflegt worden. In der Zeit des Neuen Reiches hat Thutmosis III. den fünften Herrscher der 12. Dynastie, Sesostri III., der im Mittleren Reich am meisten zur Sicherung dieser Provinz beigetragen hatte, zum Schutzgott Nubiens erklärt und als solchen verehren lassen. Die Vermutung, dass Thutmosis III. damit nur einen bereits zu Lebzeiten Sesostri' III. gestifteten Königs kult aufs neue festigte, ist nicht von der Hand zu weisen; denn sehr bezeichnend sind die Worte auf einer Grenzstele Sesostri' III.<sup>8)</sup>: „Ich habe ein Bild von mir bei der Grenze, die ich gemacht habe, aufstellen lassen, damit ihr dabei ausharren und dafür kämpfen sollt.“

Alle die angeführten Zeugnisse dokumentieren übereinstimmend eine für das Mittlere Reich typische Intention. Es ist das Bemühen, die Neuordnung und -festigung des ägyptischen Staates, die jener Zeit angesichts des Zusammenbruchs des Alten Reiches zur Aufgabe wird, zu vollziehen mit Hilfe eines Rückgriffs auf jene Anschauungen vom sakralen Königtum, unter denen die erste staatliche und kulturelle Blütezeit Altägyptens gestanden hatte. Damit ist deutlich, dass die 12. Dynastie den Neubau des ägyptischen Reiches auf ein Staatsdogma gründen will, das zugleich ein religiöses ist und den König als göttliche Person auffasst<sup>9)</sup>, als „einzigen selbständigen Faktor auf irdischer Seite gegenüber der Götterwelt“<sup>10)</sup>.

Ein hypothetisches Verständnis für eine solche universale Geltung des Herrschers können in etwa Anschauungen afrikanischer Stämme vom sakralen Königtum, wie sie uns durch Feldforschungen erschlos-

<sup>7)</sup> HUGO MÜLLER, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige* (*Ägyptologische Forschungen*, Heft 7), Glückstadt 1938, S. 7 f.; 73; vgl. auch Sir Alan GARDINER, *Egyptian Grammar*, 2. Aufl., London 1950, S. 71-76.

<sup>8)</sup> LD II, 136 h; vgl. ferner TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik*, Lund 1941, S. 77 f.; 202.

<sup>9)</sup> Vgl. Eberhard OTTO, *Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte* (*Analecta Orientalia* 17: *Studia Aegyptiaca* I), Rom 1938, S. 10.

<sup>10)</sup> Hermann KEES, *Kulturgeschichte des Alten Orients I: Ägypten*, München 1933, S. 172.



sen wurden, vermitteln<sup>11)</sup> oder auch die noch bis vor kurzem lebendigen Formen des japanischen Kaiserkultus<sup>12)</sup>, in erster Linie natürlich altägyptische Zeugnisse selbst. Aus dem Neuen Reich besitzen wir eine treffliche Formulierung der ägyptischen Königsanschauung in den Worten aus der Autobiographie des Rehmire, der unter Thutmosis III. Vezier war<sup>13)</sup>: „Was ist der König von Oberägypten? Was ist der König von Unterägypten? Er ist ein Gott, durch dessen normative Handlungen (*šm.w*) man lebt; (er ist) Vater und Mutter aller Menschen, einzig durch sich, ohne seinesgleichen.“

Das Alte Reich, in dem diese Königs-idee ungeschmälert ihren Sitz im Leben hatte, hat sich nicht in dieser Weise um Definitionen bemüht, aber auf andere Art die Anschauung von der Göttlichkeit des Königs klar zum Ausdruck gebracht. Nach alter Vorstellung ist der König Ägyptens eine Offenbarungsform des Falkengottes Horus<sup>14)</sup>, des letzten in der Reihe jener am Anfang der ägyptischen Geschichte als Herrscher stehenden Götter, von denen uns in späterer Zeit am ausführlichsten der Turiner Königspapyrus berichtet<sup>15)</sup>. Als göttliche Person ist der König von einer magischen Machtsphäre umgeben, die für den gewöhnlichen Menschen tabu ist<sup>16)</sup>; in den alten Worten der Königsprozession<sup>17)</sup>: „Es kommt der Gott — Schutz der Erde!“ findet das seinen knappsten, prägnantesten Ausdruck. Natürlich sind vor allem die Pyramidentexte beredtes Zeugnis für das sakrale Herrschertum des Alten Reiches. Diese königlichen Totentexte schildern nicht selten den Herrscher als übermächtigen Mittelpunkt des gesamten Kosmos. Wenige Stellen aus dem berühmten „Kannibalenhymnus“<sup>18)</sup>

<sup>11)</sup> C. G. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932, S. 90 f.; vgl. auch Hanns STOCK, *Ägyptische Religionsgeschichte* (Forschungsbericht), in *Saeculum* I (1950), S. 619.

<sup>12)</sup> Hierauf verweist auch John A. WILSON in FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, S. 77.

<sup>13)</sup> ALAN H. GARDINER, *The Autobiography of Rehmire*, in *ÄZ* 60 (1925), S. 69 (Zeile 17-18).

<sup>14)</sup> Vgl. Hans BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, S. 308.

<sup>15)</sup> Giulio FARINA, *Il Papiro dei Re restaurato*, Rom 1938; BONNET, l.c., p. 228 f.; vgl. C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, London 1948, S. 33.

<sup>16)</sup> Vgl. hierzu vor allem die Geschichte des R<sup>e</sup>-*ur*: *Urk.* I 232; Selim HASSAN, *Excavations at Giza I*, Oxford 1932, S. 18 f.

<sup>17)</sup> WB III 416,8; Hermann KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig 1926, S. 381.

<sup>18)</sup> Pyr. Spr. 273-274; vgl. Hermann JUNKER, *Pyramidenzeit. Das Werden der altägyptischen Religion*, Einsiedeln 1949, S. 120 ff.



mögen das demonstrieren; dort wird die Erhöhung des Königs Unas, des letzten Herrschers der 5. Dynastie, geschildert:

„Der Himmel ist wolken schwer, die Sterne sind verfinstert, das Himmelsgewölbe erbebt, die Knochen des Erdgottes erzittern, die Bewegungen stocken — nachdem sie König Unas gesehen haben, glänzend und machtvoll als der Gott, der von seinen Vätern lebt und seine Mütter verspeist . . . König Unas ist es, der die Zauberkräfte isst und ihre Geister verschluckt . . . König Unas ist die grosse Macht, die Macht hat über die Mächte . . . König Unas ist ein Gott, älter als die Ältesten . . .”

Auf dem Hintergrund solcher Zeugnisse für das sakrale Königtum des Alten Reiches muss nun auch die Problematik eines Repristinationsversuches im Mittleren Reich gesehen werden. Diese Problematik ergibt sich aus dem der Wiederaufbauzeit des Mittleren Reiches vorhergehenden Untergang des Alten Reiches und der mit diesem verbundenen Erschütterungen der sakralen Herrscheridee. Ein ausdrückliches Zeugnis hierfür haben wir an einer Stelle der Reden des 'Ipw, jenes leidenschaftlichen Vertreters der alten Ordnung, der in grellen Farben den Verfall seiner Zeit schildert<sup>19)</sup>:

„Sehet, Dinge sind getan worden, die sich seit fernsten Zeiten nicht zugetragen haben. Der König ist von den Elenden gestürzt worden. Sehet, der als (königlicher) Falke Begrabene ist aus dem Sarge gerissen (?). Was die Pyramide verbarg, ist ausgeleert.

Sehet, es ist so weit gekommen, dass das Land des Königtums beraubt worden ist durch wenige unwissende Menschen.

Sehet, es ist so weit gekommen, dass man sich aufgelehnt hat gegen das Schlangendiadem des (Sonnengottes) Re, das die beiden Länder (Ägyptens) in Ruhe hielt.

Sehet, das Geheimnis des Landes, dessen Grenzen man nicht kannte, ist entblösst. Die Residenz ist in einer Stunde überwältigt worden . . .

Sehet, die (heilige) *Krb.t*-Schlange ist aus ihrer Höhle genommen; das Geheimnis der Könige von Oberägypten und Unterägypten ist aufgedeckt.”

Es ist ohne weiteres deutlich, dass nach einem derartigen Zusammenbruch, der die Gültigkeit der sakralen Herrscheridee im höchsten

<sup>19)</sup> Admonitions 7,1-7,6; s. Alan H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, S. 53 ff.; vgl. Joachim SPIEGEL, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*, Heidelberg 1950, S. 18.

Grade in Frage gestellt hatte, dieser Gedanke nicht aufs neue in unveränderter Weise realisiert werden konnte. Aber wir brauchen nicht geschichtsphilosophische Überlegungen anzuführen, um die Spannung zwischen dem Ideal und der Realität des Königtums im Mittleren Reich zu beweisen; die ägyptischen Zeugnisse selbst demonstrieren diese Spannung vollkommen. Oft sind es die gleichen Texte, die einerseits das sakrale Königtum proklamieren und doch andererseits, bei näherem Hinzusehen, deutlich die Unerfüllbarkeit dieser ideellen Forderung zum Ausdruck bringen.

Bei der eingangs zitierten Lehre, die Schetep-ib-Re für seine Kinder aufzeichnen lässt, ist allein die offenbare Notwendigkeit derartiger Ermahnungen zum Verhalten gegenüber dem König bezeichnend genug; wir ersehen daraus, dass die religiöse Selbstverständlichkeit der Anerkennung eines Gott-Königs verloren gegangen war und von der 12. Dynastie nicht wiedererlangt werden konnte.

Sehen wir ferner hinsichtlich der Vergöttlichung des ägyptischen Königtums des Mittleren Reiches in der nubischen Grenzprovinz recht, so liegt auch hierin ein bezeichnendes Indiz: in dem kulturell geringer entwickelten Lande, das zudem die tiefe Erniedrigung des Königtums nicht existentiell durchlebt hatte, war es leichter, die alten sakralen Anschauungen zu postulieren.

In der „Geschichte des Sinuhe“ ist der Kontrast und damit die innere Spannung zwischen der sakralen Königsidee und der tatsächlichen Menschlichkeit der Träger dieses Amtes voll deutlich. Als Sinuhe nach langem Wanderleben in der Fremde nach Ägypten zurückkehrt, erfasst ihn bei der Begrüssung durch den König eine numinose Scheu<sup>20)</sup>: „Als ich mich niedergeworfen hatte, war ich besinnungslos vor ihm, obgleich mich dieser Gott freundlich begrüßte. Ich war wie ein Mann, der von der Dunkelheit ergriffen wird; meine Seele war fortgegangen; mein Körper war ermattet; mein Herz war nicht mehr in meinem Leibe.“ Die auf diese Szene folgende Begrüssung durch den König aber vollzieht sich durchaus in gewöhnlichen, menschlichen Formen, der König erscheint scherzend im Kreise seiner Familie, er fordert Sinuhe zunächst freundlich, dann etwas ungeduldiger werdend, zum Reden auf.

Auch andere Stellen in der „Geschichte des Sinuhe“ sind bezeich-

<sup>20)</sup> B 252-255.

nend für ein menschliches Bild vom König. Auf die Frage des ihn aufnehmenden Beduinenfürsten hat Sinuhe zunächst mit den traditionellen sakralen Formeln die Thronbesteigung Sesostriß I. verkündet. Dann aber preist er diesen Herrscher in einem Hymnus, in dem rein menschliche Eigenschaften hervorgehoben werden und der König mit einer von keinerlei sakraler Scheu zeugenden Redeform bezeichnet wird, die wir mit dem Pronomen „er“ wiederzugeben haben<sup>21)</sup>:

„Ein Herr der Weisheit ist er,  
trefflich an Plänen, vorzüglich in der Befehlserteilung;  
man zieht aus und kehrt zurück gemäss seinem Befehl.  
Er war es, der die Fremdländer bezwang,  
während sein Vater im Innern des Palastes war . . .<sup>22)</sup>.  
Ein Starker ist er wahrlich, der mit seinem Arm handelt,  
ein unvergleichlicher Streiter . . .<sup>23)</sup>.  
Er ist ein Tapferer, wenn er eine Menge erblickt;  
er lässt keine Trägheit seines Herzens zu . . .<sup>24)</sup>.  
Es fliehen die Bogenvölker vor ihm  
wie (vor) der Macht der Grossen (Königsschlange) . . .<sup>25)</sup>.

Inhaltlich ist für diese hymnischen Aussagen charakteristisch die starke Betonung demonstrierter Königsmacht. Der einstige Glaube an die selbstverständliche Machtfülle des Königs ist ersetzt durch das Verlangen nach sichtbarer Manifestation dieser Macht. Der Gedanke der Bewährung spielt hinein.

In ähnlicher Weise sprechen in der späteren Zeit des Mittleren Reiches die Kahun-Hymnen<sup>26)</sup> über Sesostriß III. Im ersten dieser Lieder wird der König gepriessen als der,

„der das Land schützt und seine Grenzen weit macht,  
der die Fremdvölker bezwingt durch seine Krone,  
der die beiden Länder (Ägyptens) umfasst mit seinen Händen,  
der die Fremdländer erwürgt mit seinen Armen . . .,  
dessen Entsetzen veranlasste, dass Tausende von den Barbaren  
starben . . .”

<sup>21)</sup> Vgl. hierzu GRAPOW, l.c., p. 31.

<sup>22)</sup> B 48-51.

<sup>23)</sup> B 51-52.

<sup>24)</sup> B 58-59.

<sup>25)</sup> B 63-64.

<sup>26)</sup> Neueste Bearbeitung bei Hermann GRAPOW, *Der Liederkranz zu Ehren Königs Sesostriß des Dritten aus Kahun*, MIO I (1953), S. 189 ff.



Bereits in der Prophetie des Neferti (Neferrehu)<sup>27)</sup> war das Kommen Amenemhet's I., des Begründers der 12. Dynastie, mit durchaus entsprechenden Prädikaten verkündet worden<sup>28)</sup>: „Die Böses tun wollen und Feindliches ersinnen, die haben ihren Mund niedergeworfen aus Furcht vor ihm. Es werden die Asiaten vor seinem Gemetzel fallen und die Libyer vor seiner Flamme. Es gehören die Feinde seinem Ansturm und die Empörer seiner Macht.“

Der Nachdruck, den solche Textstellen auf die Bewährung des Königs, mithin also auf seine immanente Legitimierung legen, ist geschichtlich aus mehrfachen Wurzeln zu verstehen. Aus diesen Äusserungen ist zunächst der fortwirkende Geist der 11. Dynastie herauszuhören, die im Zeichen des kriegerischen Gottes Month gestanden hatte. Ferner ist das neue Bild vom König verständlich auf dem Hintergrund der bedeutsamen profangeschichtlichen Umwälzung, die aus der Universalmonarchie des Alten Reiches den Feudalstaat des beginnenden Mittleren Reiches entstehen liess<sup>29)</sup>. Aber die eigentlichen religiösen Wurzeln der veränderten Königsanschauung liegen tiefer.

In der „Lehre des Königs Amenemhet“<sup>30)</sup>, die nach dessen aus dogmatischen Gründen offiziell verschwiegener Ermordung sein Sohn Sesostris verfassen liess, werden dem alten König die Worte in den Mund gelegt<sup>31)</sup>: „Niemand ist stark in der Nacht; und allein zu kämpfen, ist unmöglich.“ Mit einem solchen Bekenntnis ist schonungslos die Menschlichkeit des Trägers der ägyptischen Doppelkrone aufgedeckt, und der Abstand ist deutlich zu jener Zeit, wo die königliche Macht für Diesseits und Jenseits die entscheidende Grösse war.

Unter solchen Voraussetzungen kann der König, der im Alten Reich fehlerlos dastand, auch einen Irrtum eingestehen<sup>32)</sup> und ein unter seiner Regierung geschehenes Vergehen bereuen. In der „Lehre für König Merikare“, dem bedeutendsten literarischen Dokument aus der 11. (thebanischen) Dynastie zumindest teilweise gleichzeitigen

<sup>27)</sup> W. GOLENISCHEFF, *Les Papyrus Hiératiques N°N° 1115, 1116 A et 1116 B de l'Eremitage Impérial à St. Pétersbourg*, 1913, S. 6 ff.

<sup>28)</sup> Zl. 62-64.

<sup>29)</sup> Vgl. MAX PIEPER, *Zum Staate des Mittleren Reiches in Ägypten*, in *Mélanges Maspero I*, Le Caire 1934, S. 177 ff.

<sup>30)</sup> Neueste Bearbeitung bei AKSEL VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften (Analecta Aegyptiaca IV)*, Kopenhagen 1945.

<sup>31)</sup> Vgl. ERMAN, *Literatur*, S. 107.

<sup>32)</sup> Vgl. H. KEES in *Orientalia* 20 (1951), S. 97.

10. Dynastie der Herakleopoliten lesen wir, wie der königliche Vater des Merikare bekennt<sup>33</sup>): „Siehe, eine böse Sache ereignete sich zu meiner Zeit: zerhackt wurde das Gebiet von Thinis . . . Elend ist es zu zerstören. Es nützt einem auch nichts wiederherzustellen, was er eingerissen hat, aufzubauen, was er umgestürzt hat, auszubessern, was er schlecht gemacht hat. Hüte dich davor; ein Schlag wird mit seinesgleichen vergolten werden . . .“

Das hohe Verantwortungsbewusstsein, das hier den Träger des königlichen Amtes auszeichnet, ist zu verstehen angesichts einer entscheidenden Wandlung im Verständnis der Maat. Der Begriff der Maat, den wir in rein schematischer Weise mit „Wahrheit“ zu übersetzen pflegen, bedeutet für das Alte Reich die „rechte Ordnung im Staat“<sup>34</sup>), für die der König normativ ist; daher kann sich Snofru „Herr der Maat“ und Userkaf „Vollstrecker der Maat“ nennen<sup>35</sup>). Für die Zeit nach dem Zerfall des Alten Reiches ist dann aber zu beobachten, wie diese Maat unter dem Einfluss einer Bewegung, für die die „Klagen des Bauern“<sup>36</sup>) das umfassendste Zeugnis darstellen, eine inhaltliche Umwertung erfährt; sie wird aus einer Grösse, die dieser Welt immanent war, zum Ausdruck für eine in der Transzendenz begründete ethische Forderung von universeller Verbindlichkeit<sup>37</sup>).

Diese damals aufbrechende Erkenntnis vom absoluten Charakter ethischer Imperative, wie sie in der für die Aufstiegszeit des Mittleren Reiches bezeichnenden moralischen Wertung vom Totengericht<sup>38</sup>) einen für ägyptisches Denken typischen Ausdruck findet, steht auf dem Hintergrund einer gegenüber der Religion des Alten Reiches völlig veränderten Gottesanschauung: „Gott kennt jeglichen Namen“, sagt die „Lehre für Merikare“<sup>39</sup>). Im singularischen Gebrauch des Appellativums *ntr* („Gott“)<sup>40</sup>), im Rückgriff auf den Urgott Atum und in der

<sup>33</sup>) Zeile 119-123; vgl. Alexander SCHARFF, *Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikare* (Sitz. Ber. Bayr. Akad. Wiss., phil.-hist. Abt., Jg. 1936, Heft 8), S. 56 ff.

<sup>34</sup>) WB II 19, c.

<sup>35</sup>) Henri GAUTHIER, *Le livre des rois de l'Égypte I* (Mémoires de l'Institut français, t. 17), Le Caire 1907, S. 63; 107.

<sup>36</sup>) Vgl. Friedrich VOGELSAANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens VI), Leipzig 1913.

<sup>37</sup>) Vgl. u.a. John A. WILSON, *The Burden of Egypt*, Chicago 1951, S. 120 f.

<sup>38</sup>) Joachim SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 2), Leipzig 1935.

<sup>39</sup>) Zl. 138.

<sup>40</sup>) Im „Schiffbrüchigen“ und in der „Lehre für König Merikare“.



Bevorzugung negativer und immaterieller Götterbezeichnungen findet der vergeistigte, transzendente Gottesbegriff seinen Ausdruck.

Erst diese Veränderung in der Gottesanschauung macht den Wandel im Königsbild in allen seinen Äusserungen voll verständlich. Der vergeistigte Gottesbegriff schloss eben auf seiner allem Menschlichen ferneren Sphäre jede Identifikation mit dem Könige aus<sup>41)</sup>. Die religiöse Legitimation des Königtums erfolgt daher in ganz anderer Weise als im Alten Reich. Sinuhe spricht in bezug auf Sesostriis von dem „Einen, den Gott gab“<sup>42)</sup>. Und im Loblied auf den Schöpfergott<sup>43)</sup> stehen bei Merikare die Worte: „Er hat ihnen Herrscher schon im Mutterleib geschaffen, einen Herrn, um den Rücken des Schwachen zu stützen.“ Hier ist deutlich an die Stelle eines durch eigene Göttlichkeit bestimmten Königs im Sinne des Alten Reichs der nunmehr durch göttliche Prädestination zu seiner Aufgabe, dem „schönen Amt“<sup>44)</sup> des Königtums berufene Herrscher getreten.

Aus dieser Tatsache erklärt sich das Verantwortungsgefühl, die Spannung und damit wohl auch eine menschliche Tragik, wie sie die Herrscher der 12. Dynastie kennzeichnet. In der Königsplastik jener Zeit, die erstmalig das Typische zugunsten des Portraithaften zu unterdrücken wagt, findet sie ihren Ausdruck<sup>45)</sup>. Die Königsstatuen des Mittleren Reiches vermitteln einen lebendigen Eindruck von Tatkraft, Verantwortungsgefühl, aber wohl auch einer Spannung, die aus der tatsächlichen Unterordnung unter die Götter und einer gleichzeitigen Überordnung über alle Menschen verständlich ist.

Diese unlösbare Spannung, die noch durch die Intention einer ideellen Anknüpfung an das geschichtliche Erbe des Gott-Königtums des Alten Reiches ihre besondere Schärfe erfährt, erklärt wohl auch zu einem guten Teil die Verbindung, die das Königtum mit dem Gott Osiris sucht. Osiris ist ja der einzige von allen ägyptischen Göttern, dem angesichts seines Todesgeschickes die Substrate der

<sup>41)</sup> Vgl. die prinzipiellen Äusserungen zur Verbindung des Königtums mit fetischistischen und kosmischen Gottheiten bei Hanns Stock, l.c., p. 621 Anm. 31; in gleichem Sinne: Jürgen von Beckerath, *Tanis und Theben (Ägyptologische Forschungen, Heft 19)*, Glückstadt 1951, S. 18.

<sup>42)</sup> B 70.

<sup>43)</sup> Merikare Zl. 131 ff.

<sup>44)</sup> Merikare Zl. 116.

<sup>45)</sup> Umfassendste Kunstanalyse bei Hans Gerhard Evers, *Staat aus dem Stein*, München 1929.



Menschlichkeit anhaften. Zugleich aber betonen die Mysterien des Osiris den Charakter des Gottes als eines siegreichen Königs<sup>46)</sup>.

Auf dieser zweiten Grundlage hat sich wohl vor allem zunächst die Verbindung des Königtums mit dem abydenischen Osiris vollzogen, wie sie mit Phiois I., einem der letzten Herrscher des Alten Reiches, einsetzt<sup>47)</sup>. Bedeutende Texte, die uns die Fürsorge der Könige des Mittleren Reiches um die abydenischen Osirismysterien erkennen lassen, sind vor allem der Denkstein des Oberschatzmeisters Ichernofret aus der Zeit Sesostriis III.<sup>48)</sup> und die grosse Inschrift des Königs Neferhotep aus der 13. Dynastie<sup>49)</sup>; diese osirianische Tendenz ist wichtig auch für die generelle Osirianisierung des ägyptischen Kultes, wie sie im Neuen Reich vollendet wird.

Für die Haltung des Königtums ist jedoch die Anlehnung an Osiris nicht nur deshalb bezeichnend, weil dieser Gott, dessen abydenische Kultstätte die historische Tradition der Königsgräber der Thinitenzeit besass, als Gott-König verehrt wurde. Auch die Anknüpfung an den funerären Charakter des Osiris, der durch die endgültig unter Sesostriis I. vollzogene Identifikation mit dem vormaligen Herrn des abydenischen Tempels, dem Totengott Chenti-Imentiu, betont wurde<sup>50)</sup>, besass für das Königtum Berechtigung und war von innerer Logik. Denn der Vollzug des rituellen Begräbnisses, der nach ägyptischer Ansicht für ein Weiterleben nach dem Tode entscheidend war, blieb auch im Mittleren Reich ideell an die Person des Königs gebunden; auf diesem Gebiete besaßen die intentionellen Anknüpfungen an das sakrale Königtum des Alten Reiches Berechtigung und Notwendigkeit. Aus der „Geschichte des Sinuhe“ geht eindeutig hervor, wie für den Ägypter in der Fremde das rituelle Begräbnis in der Heimat zum

<sup>46)</sup> KEES, *Totenglauben*, S. 351.

<sup>47)</sup> Hanns STOCK, *Die erste Zwischenzeit Ägyptens*, Rom 1949, S. 4; 24 ff.; 31; vgl. auch Alexander SCHARFF, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches* (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1947, Heft 4), S. 6; Eduard MEYER, *Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, AZ 41 (1904), S. 102.

<sup>48)</sup> Heinrich SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostriis III. (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens IV, 2)*, Leipzig 1904.

<sup>49)</sup> Max PIEPER, *Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep* (MVÄ 32,2), Leipzig 1929.

<sup>50)</sup> Ed. MEYER, l.c., p. 97 f.; M. W. Flinders PETRIE, *Abydos II*, London 1902, Taf. 26; H. STOCK, *Erste Zwischenzeit*, S. 25 f.

eigentlichen Motiv seiner Rückkehr wird<sup>51)</sup>; und bezeichnend ist der Stolz, mit dem dann Sinuhe das kostbare Geschenk des Königs schildert, die Pyramide, die für ihn im königlichen Grabbezirk errichtet wird<sup>52)</sup>. Die Lehre des Sehetep-ib-Re formuliert in prinzipieller Weise, worum es geht<sup>53)</sup>: „Ein Freund des Königs wird ein Ehrwürdiger (wohl bestatteter Toter) werden. Aber kein Grab gibt es für den Widersacher Seiner Majestät; seine Leiche wird ins Wasser geworfen werden.“ Endlich zeigen die alten Worte *hṯp dj nswt* („ein Opfer, das der König gibt“)<sup>54)</sup>, mit denen auf jedem Grabstein des Mittleren Reiches die Opferformel eingeleitet wird, dass in rituellen Erfordernissen das Königtum seinen religiösen Sitz im Leben behalten hatte.

---

<sup>51)</sup> Vgl. Sinuhe B 202-204.

<sup>52)</sup> B 300-309.

<sup>53)</sup> Verso 18-19.

<sup>54)</sup> Vgl. Adolf ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlin u. Leipzig 1934, S. 255; vgl. auch GARDINER, *Grammar*<sup>2</sup>, S. 170 ff.; G. A. WAINWRIGHT in PSBA 1904, S. 101 ff.

SECTION V

ISRAEL



GENERAL ORIENTAL AND SPECIFIC  
ISRAELITE ELEMENTS IN THE ISRAELITE  
CONCEPTION OF THE SACRAL KINGDOM

BY

SIGMUND MOWINCKEL

Oslo

The idea about the king is fundamentally the same as in the rest of the ancient East — quite naturally, since Israel according to the testimony of the Old Testament had adopted the kingship in direct imitation of the Canaanite one (1 Sam. 8,5), which has in its turn obtained both ideas forms and etiquette from the great kings by the Nile and the Euphrates-Tigris. — Ultimately they go back to the general primitive view of the chief as the powerful „great-man”, „mana-man”, the carrier of a superhuman quality. But we must not forget that the ancient Oriental ideology of the great king, the divine sovereign on earth, is a product of culture, a special development of the primitive thoughts with the absolutistic Oriental Imperium as a background, where the king's power and legitimacy is supported by the theory that he is the divine representative of the god, called and enthroned by him, and given authority as his deputy among men.

The most important elements of the ancient Oriental's view of the king are as follows: The king was more or less clearly and consistently looked upon as „divine”. In Egypt he was held to be a god incarnate begotten by the god, in shape of the reigning king, with the queen, metaphysically one with all the great gods, who in him reveal themselves on earth and rule with divine power over the universe. He is a god from birth, and at his death he becomes one with Osiris, the god of death and life, and partaker of the eternal life of the gods. — In Mesopotamia and Asia Minor the king is a man made divine, chosen for the kingship by the gods, sometimes from his mother's womb, but sometimes he is even predestined for it from the beginning of time. „The Kingship” — i.e. the superhuman endowment and quality and majesty, the „mana” of the king — „descends from heaven” and fills

him from his mother's womb. Or it is conferred on him strengthened and preserved by the sacramental rites at his ascension, and the annually repeated enthronement of him as king at the New Year festival, and by the close union with the deity. This he especially experiences by joining the mother goddess in the „sacred (cultic) marriage”, a fixed part of the fertility-cult in the religions of the East. He is the „son” of the god, adopted, nursed, reared and educated by the different gods and goddesses. Thus he is endowed with divine faculties and power, and is a „superman” (Sumerian: *lugal* = „great man”). He is „holy” and a partaker of divine qualities, *e.g.* „life”, „eternity”, „splendour”, „glory”, and so on. He is „like a god”, and using religious terms he can be compared with different gods, both with the sun-god, the national god and the resurrected fertility-god.

The king is thus the representative of the gods on earth, the steward of the god or the gods. Through him they exercise their power and sovereignty, and he is the channel through which the blessing and happiness and fertility flow from the gods to men. „He rises like the sun over humanity”. With the right king in whom the gods have pleasure all material and spiritual welfare is secured. Speaking poetically and devotionally he may be said to create all this for his people.

But he is also man's representative towards the gods. In him the people is one. According to the corporate views of those times the people was somehow incorporated in him, and the strength and blessing which he receives from the gods, were partaken of by the whole country and people.

This double position of the king as the link between gods and men is expressed and made effective through the cult. He is the high priest — in Egypt he is theoretically the only one, — and as a „governor” he is also „priest-king”. In the cult he represents the gods towards men and men towards the gods. In Egypt the main stress is laid on the former capacity, in Mesopotamia and elsewhere on the latter. Through his execution of the effective cultacts the recreation of life and blessing which is the purpose of the cult is realized. In Egypt in the cultic drama, which presents and realizes the struggle and the victory of the lifepowers over the powers of death and chaos, and the resurrection of life the king is the god himself who appears bodily, fighting, conquering, and creating. In Mesopotamia he is the champion and helper of the gods, „representing” them in that way. At the same time he is



the representative of man, who by his intimate connection with the gods experiences their victory and revival of the „power” (*mana*) and through the mystical fellowship with his people, the „congregation”, transmits the power to them and to their world. As the representative of the congregation he is the lord of the sacrifice and the intercessor, the vicarious penitent, purified and redeemed on behalf of the whole congregation. At the same time — as a priest and the representative of the gods — he conveys these blessings to the congregation. This is particularly obvious when the king is chosen by the goddess to be her partner at the cultic marriage. By mystical union with the goddess he is filled with the forces of fertility and resurrection, joins in the experience of the resurrected fertility-god (Tamuz, etc.), and is charged with divinity, life and blessing, which flow on from him to the congregation (the people).

In Egypt he does all this because he is the god himself, *is* himself the embodiment of all the gods. In Mesopotamia, as the representative of mankind, he experiences it in the cultic unio mystica. Regarding Egypt we can speak of a really lasting and essential, „identity” between the king and the different gods which he represents, because he *is* and comprises them all. In Mesopotamia the king may occasionally call himself a „god” and place the „divine ideogram” before his name, as there may also sometimes be taken oaths sworn in the names of the gods and the king. But that is something he has become, and which does not abolish his humanity. In Egypt the king is as „the good God”, as Horus, Re, Osiris, etc., the object of direct worship in the cult, not least after his death. In Mesopotamia we may at most speak of sacrifices to the king’s statue, which in the temple represents him as his intercessor with the gods. The king’s „name” and „life” in the image must be maintained by sacrificial gifts. We cannot rightly speak of identity of king and god in Mesopotamia or the countries influenced by its culture, either essentially or as a result of anything which took place in the cult. Even in the latter he „is” not really the god in question, although he is in a cultic-mystical way imparted with the gods’ destiny, experience and revived strength, imparting it in his turn to the society of which he — in like „mystically-corporate” manner — is the visible manifestation.

The *Israelite* view of the king contains very essential traits of this superhuman picture.



Fundamental to the king's position is his relation to Yahweh. The king is Yahweh's anointed, and as such he is endowed with the spirit of Yahweh and with supernormal faculties and powers. He is chosen by Yahweh, adopted and fostered by him, he is the son of Yahweh. The filial relation may be expressed in pure mythopoetical form: „This day have I begotten thee” (Ps. 2, 7). „I have born thee from the womb of dawn on the holy mount” (Ps. 110, 3 G). He stands in a closer relation to Yahweh than other people. „Yahweh thy God” is said referring to his and Israel's God. In a special sense he is „Yahweh's servant”, performing his commissions and enjoying his particular favour. He is endowed with „eternity” *i.e.* superhuman life-force, even divinity. His person is sacrosanct („holy”). It is a mortal sin to lay hands on him. By the anointment, which was a sacred, cultic act, he becomes „another man”, he has „another heart”, that is, he has obtained a special „holiness”, a superhuman quality. He has obtained those faculties and gifts and powers which he needs to be the rightful king. He is the people's source of strength, its „breath of life” „equal to ten thousands of us”, „Israel's lamp” the bearer of divine forces, whom it cannot live without (Hos. 3, 4), the protector in whose „shadow” it lives (Lam. 4, 20). He is endowed with an extraordinary quality of success, with victory and glory, with righteousness, wisdom and piety. As the son of the highest god, Yahweh, and his viceroy in earth he is entitled to world-sovereignty. This is the style in which he speaks, like one of the great rulers on the Euphrates or the Nile.

The attributes and equipment of the kings and of the kingship show that the prevailing ideas, or at least the ideas which these customs are derived from, placed the king beside the deity, high above ordinary people. He sits on Yahweh's throne, at the right hand of Yahweh (Ps. 110, 1). The king's throne in Jerusalem symbolizes the world-mountain, the king is figured with horns, the usual symbol of the gods. The diadem also, „the crown”, is a divine symbol, and it is not unthinkable that similar ideas have been linked with the sceptre as a „divine staff”.

To nearly all these special traits closer or more distant „parallels” in other Eastern civilizations may be found.

Both in Egypt and in Mesopotamia the king is held to be the son of the deity.

When the king in Ps. 18, 34 says about Yahweh that „he teacheth my hands to war, so that I can bend a bow of bronze”, this is illustrated, among other things, by an Egyptian picture of the God Seth teaching Pharaoh Thutmose to use a bow.

In Egyptian pictures we can also see the king sitting in the place of honour at the right side of the throne of the god, as the poet-prophet says to the king on Mount Sion in Ps. 110. In the same psalm Yahweh places the king's enemies „under his feet”. To symbolize submission the king set his foot upon the neck of his enemies, who prostrated themselves before him. Egyptian pictures show Pharaoh enthroned with his foot on the neck of the subdued. The footkissing as a sign of subjection and homage was a general Oriental custom, known both from Egypt, Babylonia and Assyria.

When the king in Ps. 2 „ideally” is promised worldsovereignty this is of course not to be explained as realistic political aspirations, but is a religious postulate founded on the belief in Yahweh as the Lord of the world. But this idea has much older prototypes both in Egypt and in Mesopotamia, where it belongs to the fundamental elements of the „king-ideology”. Pharaoh is „king of the two countries”, that is to say the bipartite universe. The gods expressly promise him the sovereignty of all countries and peoples. The Babylonian-Assyrian kings also with divine sanction use the title „king of the lands”, „king of the universe”, „king of the four quarters of the world”. It is worth noting that when the Israelitic psalm-writer is to express the king's universal sovereignty, he does so in images formed from the Babylonian point of view, and which have originally been produced there. „He shall rule from sea to sea, from the River to the utmost boundaries of the world”. „From ocean to ocean” is a set Babylonian phrase for the whole of the known world. „From the upper sea in the West (the Mediterranean) to the lower sea in the East” (the Persian Gulf). „The streams” are the ocean which according to the ancient conception of the world lies like a ring round the Earthdisk. „The River” is here as everywhere in the Bible, Euphrates. The first expression mentions the extensions of the realm from east to west, the other from its centre on the Euphrates to the „ocean” or „the ends of the world” in the periphery.

That the king is the „life-breath” of the people is a common Canaanite-Egyptian idea, which we often meet with in the letters to Pharaoh from the vassal princes in the „Amarna-letters”. To the Egypt-



ians Pharaoh is „the air of all noses”, „the one by which one breathes”. As in Israel, the people of Egypt and Babylonia live in the „shadow” of the king, that is to say under his cool and pleasant protection.

In Canaan and Mesopotamia also the king is the special „servant” of the god, his trusted man who stands in a specially close relation to him.

Just as Yahweh chose David to be „the shepherd of his people”, so „shepherd” is a standing attribute of the king in Mesopotamia. It is his calling to „tend the black-headed” (*i.e.* men). Hammurapi is „the luck-bringing shepherd” (*re’u mušallimu*), and likewise in Egypt.

As was the case in Israel, so the king in Egypt and Mesopotamia was also a priest.

In the same way as the king in Ps. 20, the Egyptian and Babylonian-Assyrian kings plead their abundant offerings and pious acts. The king’s prayer for „life” and „length of days for ever and ever” in Ps. 21 often recurs both in Egyptian and Mesopotamian king-inscriptions.

The king’s vow in Ps. 101 to rule Yahweh’s people wisely, which has obviously belonged to the great annual feast, has both as to style, content and cultic form a model in the Babylonian king’s confession of the day of penitence at the New Year Festival, that he has kept Marduk’s law and reigned well in Babylon.

Finally we may mention the hymns praising the divine king, which we have at least one example of in the Old Testament, in Ps. 45. They occur somewhat more often in Babylonia and very frequently in Egypt.

But phenomenological „parallels” are liable to be elusive. If an expression, an image, or a particular idea etc. is found in two different places, in two civilizations and religions, it does not follow that they *mean* the same, even if there is a direct historical loan or influence from one of the sides. Each detail obtains its significance from the structure of the whole in which it has been incorporated, and of which it is a part. The essential question is what significance has been imparted to a borrowed idea in its new context, what the religion of Israel has made of it.

We must first state that the Oriental god-kingship in Israel has never quite been able to supersede the old, more „democratic” chieftainship from the time of the desert, when the chief was also priest and the bearer of the blessing, and „father” and „holy” and yet has his authority by virtue of his corporate identity with the tribe, and not from any



special relation to the great gods. The god of the tribe was his „father”, but so he was to the whole tribe. A lot of ideas and forms were taken over by Israel from the great kingdoms, but they were considerably modified by the old chieftdom. In spite of certain common fundamental features the seminomadic chieftain-ideal is a different type from the oriental king-god-ideal. Over the king’s mishpāt stood in Israel Yahweh’s mishpāt, and to this belonged even the moral and social traditions from the preroyal time, what K. Budde has called „das nomadische Ideal in Israel”.

There were features in the oriental king ideology which were incompatible with the Yahweh religion, in the way this faith had been shaped already in the times of David.

If we are to realize what the king’s divinity meant to Israel, we must find out what the Israelite meant by „god”, and how the Old Testament understands the king’s relation to Yahweh. The Old Testament may use the word „god” also about all sorts of lower „supernatural” beings, such as the dead soul, the ghost (1. Sam. 28, 13) or a „demon of sickness” (Job 19, 22). „The divine” (literally: „the god-sons”) signifies the lower heavenly beings round Yahweh’s throne who are sent forth as his messengers, corresponding to the „angels” in later usage. Even about man the poet may say that Yahweh „has made him little less than a god” (Ps. 8). But just an expression like this shows the essential difference between such a „god” and Yahweh. What characterizes a „god” is a superhuman and supernatural power, wisdom and insight. A „god” is in a special degree a „holy” being and partakes of all the faculties and attributes of „holiness”. The „godlikeness” of man in Ps. 8 consists above all in his sovereignty and power over all other beings, in his godlike „honour and glory” compared to them.

Then how do all these „gods” differ from the only true God, Yahweh, who „is”, who alone has creative and saving power both as to nature and history? We see that most clearly in Ps. 82, where Yahweh passes judgment on all other gods. „Ye are gods, and all of you are children of the most High. But ye shall die like men, and fall like one of the (earthly) princes”. Any other „god” can die, and this also applies to the „divine” king, but Yahweh is „The living God”, „the holy God who does not die” (Hab. 1, 12 original text). So there will always be an essential difference between the divine king and *The Deity* itself

Thus we nowhere in the Old Testament meet with a „metaphysical” unity of Yahweh and the king, or a really „mythological” idea of the king’s relation to Yahweh. In Egypt the king was considered the „son” of the god, this sonship is conceived physically and metaphysically, the king is the product of a breeding act by the god incarnate. In Mesopotamia also, where the adoption-idea is the prevailing one, the king’s filial relationship may be represented in mythical forms, as the result of a divine begetting or as the birth of the new sun-god on the unknown mountain of the east. With the adoption-formula, „thou art my son”, the god addresses the king both in Egypt and in Mesopotamia. In Egypt this also refers to the literally conceived „I have begotten thee”.

That such expressions, sometimes met with in Israel, are formed upon alien patterns, is seen, among other things, from the fact that phrases which were originally intended to be taken literally have in Israel been translated into expressions of adoption: „I have brought you forth to-day”. The same thing is apparent from the fact that the expression „I have born you”, is really imagined as spoken by a female deity. In Israel it is turned into a saying of Yahweh. In Israel the king’s filial relation to Yahweh is clearly based on an adoption. His divinity depends on the equipment he has received by his election and anointment and on the force flowing to him through the holy rites of the cult, according to Yahweh’s free will and depending on the king’s loyalty and obedience towards Yahweh’s commandments. The wish that the king may „live eternally” contains no thought of immortality. It is not David or the individual king personally but the royal race which is promised eternal life and which shall sit on David’s throne forever. In spite of all, the relation between Yahweh and the king, is no kind of equality, but a relation with a distinct superiority and subordination. The king is „Yahweh’s servant”, his „slave” in all respects dependent on Yahweh’s allegiance and help and power. Compared to Yahweh the king is a „mortal man”, „a man of the people” whom Yahweh „has lifted up and crowned” and „placed on high”. In spite of all „divinity” the king is a human being, and there is an enormous distance between man and the real God. Thus it is not wholly without reason that Gressmann and others have spoken of „Oriental Court”-style in connection with the king-psalms’ expressions about the king. Many a phrase has been borrowed from the general Oriental ritual king-style



without it having been quite clear what was its original sense, and without giving it greater significance than that which agreed with the Yahweh-religion's view of the relation between Yahweh and a man, even though it be a superman.

There is then no doubt that the Yahweh-religion has radically transformed the general Oriental idea of the king, and consequently those forms of the cult which are connected with these ideas. Here we must note the increasing criticism of the kingship which developed in Israel. It was due to religious motives and finally led to the kingship being regarded as contrary to Yahweh's sovereignty.

That the king in Israel should be seen as identical with Yahweh, or in the cult have played Yahweh's part is thus wholly improbable, nor is there any proof whatever that this should have been the case. The polemics of the prophets gives us a clue. They never suggest that the king has made himself a god. The book of Ezekiel is probably the prophetic writing which most violently upbraids the historical kings of Judah for their sins. The climax of the attack is where the prophet points to the blasphemy which the kings have committed by placing the king's castle next door to the Temple, and even placing the kings' graves there, thus „fouling the holy name of Yahweh with their idolatry and their corpses”. It is then easy to imagine what Ezekiel would have said if the king had really made himself equal with Yahweh, and comforted himself like God and received worship in the cult. In the cult the king sings and dances „before Yahweh” at the head of the procession, and in the cultic drama he plays the part of David, while Yahweh is represented by his holy ark, „the footstool” before the throne, where he sits invisible (Ps. 132). Even in Ps. 110 where the king sits on Yahweh's own throne at his right hand, a clear difference is made between Yahweh and the king.

Nevertheless it is clear that the notions about the nature and essence of the kingdom which reach their climax in the idea of the king's divinity, in Israel too has been more than mere form and „courtstyle”. They have expressed a reality in Israel's belief and cult. When the poet, even after the fall of the country and the kingdom, can speak as he does in the Lamentations about „The breath of our nostrils, the anointed of the Lord”, of whom we said, „Under his shadow we shall live among nations”, then the king's close relation to Yahweh, his endowment with divine strength, the experience and assurance of this in the festival



cult, the king's appearance there as the visible pledge of the existence and permanence of the covenant, were realities of the religious belief and experience.

This point is important. The king is what he is not because he be a divine being, but because Yahweh has elected David and made a covenant with him. The David covenant was considered the true realization of the Sinai covenant. And this covenant was renewed at the anointment and divine adoption of every new king, and repeated again at every new year's festival, cp. Ps. 132. And the content of the covenant is shortly spoken this: if the king truly adheres to Yahweh and obeys his commandments and rules the people according to Yahweh's „right” and „justice”, then Yahweh will uphold the eternal kingdom of David, endow his sons with all blessings and through him let them flow to the people (Ps. 89, 21ff).

Here we see the historical trend in Yahwism: the idea of the God who acts in history, as different from the mythological and „metaphysical” foundation of kingship in the other oriental religions.

In so far the king is the representative of Yahweh towards the people, he has the right and the possibility of approaching God. He receives the revelation from Yahweh, e.g. through staying over night in the sanctuary (incubation). He acts as priest and has prophetic gifts (cp. 2 Sam. 23, 1 ff). But still more he is the people's representative towards Yahweh. He is not the incarnation of the god, as e.g. in Egypt, he is the incorporation of the people, in accordance with the old conception of the „corporate personality”, the „greater I” that acts through its legal representative, the individual in which it manifests itself. So he as „a man of the people” is the real „mediator” between God and Israel.

In a way he is such a mediator through his very existence as a king. The king and the people are inextricably bound together. His piety and righteousness constitute the righteousness and happiness of the people. By his „righteousness”, fertility of people, cattle and land is secured (Ps. 72, 1-7). If he is godless the misfortune strikes the whole people. He is responsible for the people towards Yahweh.

But especially he acts as the mediator and the people's representative *in the cult*, where his divine endowment makes it possible for him to have approach to Yahweh.

Certainly the king's „righteousness” and fear of God were stressed in the other oriental religions as the indispensable condition of the

king's being the right king after the heart of the gods. But nevertheless the king's cultic duties have the first place in his „righteousness”. But the psalms referred to above (89; 132 and other) show that in Israel the moral and social side of the „righteousness” was stressed far more. We may duely maintain that due to the corresponding trends in Yahwism there gradually grew up a new king-ideal, placing the main stress on the justice in the sense of his being willing to help the suffering, the poor and oppressed and to give them their rights. This king-ideal is clearly seen not only in Jeremiah's verdict against king Jehojakim (Jer. 22, 13-17), but in Ps. 101 as well, this psalm being rightly considered the „charter” of the king at his installation as the anointed of Yahweh.

#### *Literature*

H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, 1948.

C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, 1948.

G. WIDENGREN, *Det sakrala Kungadömet bland öst- och västsemiter*, *Religion och Bibel* 2, 1943, pp. 49 ff.

—, *Till det sakrala Kungadömet historia i Israel*, *Horae Soederblomianae* 1, 1947.

—, *Religionens värld*, 1945, pp. 249 ff.

H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, pp. 250 ff.

H. GUNKEL - J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, 1933, pp. 140 ff.

S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, 1955, chp. III.

—, *Offersang og Sangoffer*, 1951, pp. 50 ff.

## KING DAVID AND THE SONS OF SAUL

BY

ARVID S. KAPELRUD

Oslo

The struggle between David and Saul, which ended in the complete victory of David, had many aspects. We are used to see it in the usual modern way as a pure struggle for power in which the more powerful and intelligent one was victorious. There are, however, deeper currents in this contest than we can see at the first glance. Saul was not only a leader in the wars against the Philistines, he was the anointed one of Yahweh, I Sam 10:1, 11:15. He was the king, and the change from war leader to king really meant something. It indicates an acceptance of ideas of kingship current among the neighbour peoples. It would actually be sensational if kingship in Israel meant something completely different from kingship in other countries in the Ancient Near East.

The Psalms speak about kingship in a way they would not have used if they were really late. They originated in the time of the kings; and that colours their picture of the king, see e.g. Ps 2, 72, 110.

Already in the time of Saul the person of the king was something more than that of an ordinary man. He was sacrosanct, as we can see from the narratives in I Sam 24:7, 26:11, 31:4. It is told in two of them that David refrained from killing Saul, in a situation in which he could easily have done so, because Saul was the anointed one of Yahweh, מְשִׁיחַ יְהוָה. It is told how David threw himself down, with his face to the earth, and payed homage to the king, I Sam 24:9, וַיִּשְׁתַּחוּ. The relationship between Saul and David, as it is depicted here, is that between an Oriental king and his subject, not that between a chieftain and one of his men.

David may have got the idea to come in the place of Saul very early. He may even have seen it as a task given to him by Yahweh, I Sam 16:1-14. But that does not mean that he ventured to go to a direct attack on the anointed king. Most probably that would have meant a



serious set-back for David. The position of the king was already too well founded for that, and the well-being of the country too closely connected with his person to allow disturbances in a dangerous time. Should David have a real chance he needed strong support. And with the view of kingship which began to get foothold in Canaan he needed royal support. It was not sufficient to have personal success, as David often had. What he needed was a closer connection with what was already considered the source of life, the guarantee of fertility and welfare: the royal house.

David found the man he could use in the son of the king, Jonathan, himself a famous warrior, I Sam 14. The two young warriors may have heard about each other and have got in contact. It is characteristic for the charm and the ability of David that he was able to win the young prince so completely for his own cause, I Sam 18:1 ff, 19:1-10, 20:1-42. In ancient Israel a son was bound so tightly to his father and to his whole family that it was considered an anomaly if he took sides with somebody else (cf. I Sam 20:27 ff). This was what Jonathan actually did. He could not have avoided seeing that the relationship between David and his father was rather strained. In spite of this he worked together with David in such a way that the narrator in I Samuel characterizes it in saying that Jonathan and David made a covenant, I Sam 18:3. But the narrator also seems to be of the opinion that however much Jonathan evaluated his friendship with David, he kept a certain suspicion that when his own role was out, the situation might not be so pleasant for his descendants. The text of I Sam 20:14-16 is not too clear, but the meaning of it seems to be that Jonathan wants David to show kindness toward his descendants when Yahweh has crushed the enemies of David. The same prayer, but in other words, is laid in the mouth of Saul himself in I Sam 24:22. Both Jonathan and Saul seem to presuppose that David will become king, cf. also I Sam 23:17.

It seems evident that the narrator has not only used ancient traditions here, he has also seen the past in the light of what happened later. He knew what had happened to the sons of Saul and to the son of Jonathan, and his knowledge coloured his narrative. (Cf. also I Sam 20:42, with the words of Jonathan: „Yahweh shall be between me and you, and between my descendants and your descendants, for ever”).

It is told in the passage I Sam 18:20-29 that Saul let David have his

daughter Michal as a wife. To get her David had to bring Saul a hundred foreskins of the Philistines, which Saul may have considered a demand which would surely bring David his death. His plan, however, did not work, and later Michal even helped David to escape, I Sam 19:11-17. David's marriage with Michal surely brought him a step nearer his goal. He had first been promised the elder daughter of Saul, Merab, but she was married to 'Adriel, the Meholathite, I Sam 18:17-19.<sup>1)</sup>

Saul's reaction on the friendship of his son with David is described a couple of times, I Sam 20:27 ff, 21:7 f. On one occasion the relationship between father and son took a dramatic turn, but there was no break between them. Jonathan was a great warrior and was always on his father's side in the battles. The ancient lamentation in II Sam 1:19-27 says: „Saul and Jonathan, beloved and lovely! In life and in death they were not divided” (1:23).

Most probably the narrator in I Samuel has stressed the friendship between David and Jonathan too much. One thing at least is remarkable. We hear much about the services rendered by Jonathan to David, but we never hear that David gave Jonathan a hand. The cause of that may be found in the actual situation, as it was not much David could do for Jonathan. But what is worth noticing is the fact that it is never told that David gave Jonathan any direct promise concerning his descendants. It is, however, told that he gave Saul such a promise, I Sam 24:23. The narrator thus seems to mean that David did not do so very much for his friend Jonathan.

At least two conclusions can be drawn from this. First: David found the royal support he needed in the son of king Saul. This support was necessary not only because David needed somebody at the court who could warn him when Saul was planning an attack upon him. Other men could have done that. Nor was it in order to have active support from the prince, which he could not expect to get. What is then left? Personal sympathy perhaps, but that does not explain everything.

It was necessary for David to have support from the royal family,

---

<sup>1)</sup> The five grandsons of Saul who were handed over to the Gibeonites were sons of 'Adriel who had married Merab, the elder daughter of Saul. "Michal" in II Sam 21:8 has to be changed to "Merab" according to the Septuagint and the Peshitta (Cf. I Sam 18:19).



not because Saul was the legal king only, but especially because he was „the anointed one of Yahweh”, that is: the sacred king. As a member of the royal family Jonathan had part in this sacredness, and through him David was also brought into its circle. David's own personal vocation, I Sam 16:1-13, was of little importance to the people, as he had not yet ascended the throne. And until then he had no sacral character himself. David attained that character after his enthronement in Jerusalem when he became king „by means of a Canaanite coronation rite, with features in common with the general pattern of Near Eastern religion”,<sup>2)</sup> A reminiscence of this rite is found in II Sam 6.

Secondly: No binding promise was given by David to Jonathan. It is told that it was only to Saul that David promised not to extinguish his family completely. How David kept that promise, we shall soon see. It is not likely that he started with the idea of getting rid of the family of Saul, but as he got to power himself he had to neutralize the royal family by some means or other. They represented too strong powers, too much sacredness to be let loose, and David was fully aware of this. Like later kings in Israel he did not intend to run any risk on this point.

It must have solved a grave problem for David that Jonathan was killed together with his father in the mountains of Gilboa, I Sam 31. After that event David was anointed king of Judah, II Sam 2:4, while Ishbaal, the son of Saul, was made king in the territories of Israel and Gilead, which his father had dominated, II Sam 2:8 ff. The Philistines were probably interested in having two competing kings in Canaan, but we hear of no real clash between the two kings. While David was building up his might, II Sam 3:1, Ishbaal was suddenly murdered by two of his men, II Sam 4:2 ff. The murderers brought his head to David in Hebron, but David ordered his men to kill them, as he had also had his men to kill the man who announced the death of Saul to him, II Sam 1:1-16. In the eyes of David it was a most serious crime to lay hands upon the anointed one of Yahweh, however advantageous the deed might be for David.

When David was anointed king also over Israel, he had free hands to do with the family of Saul what he wanted. Within a short time they were all dead, with one sole exception: the lame son of Jonathan, Meribaal, II Sam 4:4. This grandson of Saul did not possess the ne-

<sup>2)</sup> J. R. PORTER, *The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII*, in *JTS New Series* V:2, p. 173.



cessary qualifications of a king, who was expected to have no bodily defects. He could thus probably not become a competitor of David. Nevertheless he was considered to be so full of the royal sacredness that David preferred to keep him under control, II Sam 9. He allowed him to have some of the estates of Saul, but demanded that he should stay in Jerusalem and have his meals at the court of David. This demand is in II Samuel seen as a favour from the hand of David.

What really happened during the rebellion of Abshalom is not known: did Meribaal try to use the situation for his own benefit or did he not? In the narrative of II Sam 19:25-31 Meribaal accuses his servant Ziba of having lied about him, while in II Sam 16:1-4 Ziba accuses his master of having said that now the Israelites would restore to him the realm of his father. David himself seemed to be in doubt about whom of them he should believe, II Sam 19:30, but he did not accept Meribaal's words on their face value. That may mean that David suspected Meribaal of having tried to use the situation for his own advantage. The king ordered him to divide his estate with Ziba, his servant.

Meribaal himself was fully aware of the dangerous situation in which he found himself. He tried to strengthen his own position in throwing the blame on his servant, II Sam 19:27 ff. He also tried to flatter the king. He pointed to the fact that it was the right of David to kill the whole royal family, but in spite of that he allowed Meribaal to eat at his own table. The words of Meribaal lack nothing in plainness here. He takes it as granted that the king would try to extirpate the members of the former royal family. Like the king himself the royal family was full of בִּרְכָה, of blessing, and of power. It was therefore dangerous for a king to have another royal family in the country. However weak and unable it was, it could always become the centre of a rebellion. What role Meribaal might have played in the rebellion of Abshalom we cannot know, as it was crushed so quickly by Joab.

No other sons or grandsons of Saul are mentioned in connection with the rebellion of Abshalom. The reason is most probably that they were dead. The story of how they found their death is told in II Sam 21:1-14.

The narrative, as it is now found, tries to acquit David of all guilt. It was all divine direction. Still later traditionists took offence at the passage, and the Chronicler omitted not only II Sam 21, but also ch. 9, which tells of Meribaal, in order to have no reminiscences of the whole affair.

In its present form the narrative indicates that the plan of having the sons of Saul killed, did not come from the Gibeonites originally. David, on the contrary, seems to have used an old wish among them to reach his goal. This was most probably understood already by his contemporaries, cf. II Sam 16:7 f (Shimei).

David needed a pretext to exterminate the royal family, and he found it in a famine which was raging through three years. He made the royal family responsible for this famine.

From time immemorial kingship and fertility were closely connected. The great gods of the ancient Near East were not only leading gods, but also givers of fertility. The kings were their representatives and had the same power. That this was so also in Israel I have already indicated. E.g. the Psalms 45 and 72 show that the king was especially chosen by God and that he was supposed to bring fertility to his country.<sup>3)</sup>

God had blessed the king for ever (Ps. 45:2) and had anointed him „with the oil of gladness” (45:7). The prayer for the king in Ps. 72 goes over into a description of the happiness, the *שְׁלוֹם*, which will come over his country and his people through him: „May there be abundance of grain in the land; on the tops of the mountains may it wave; may its fruits be like Lebanon; and may men blossom forth from the cities like the grass of the field!” (Ps 72:16)<sup>4)</sup>. The fertility aspect plays a great rôle here. It is obvious also in v. 6: „May he be like rain that falls on mown grass, like showers that water the earth!”

This connection between king and fertility must be kept in mind when we try to analyse the story in II Sam 21. The famine, with which the story begins, means that there had been bad crops through several years. That was a serious situation for a king who had not yet had sufficient time to stabilize his reign. The bad crops might be considered an omen, to show that David was not the right man on the throne of Saul. Facing this crisis David therefore must have had two ends: to get rid of Saul's family in case of trouble, and, first and foremost, to put an end to the bad crops through some device which might serve to promote fertility. It had to be no ordinary device, strong measures were necessary.

Through an oracle David was advised to turn to the Gibeonites. The

<sup>3)</sup> Cf. MOWINCKEL, *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*, 1916, pp. 54 f.

<sup>4)</sup> Translation of the Revised Standard Version, 1952.



real reason for this has most probably been concealed in the narrative as it is now. The Gibeonites had lived in the country already before Israel invaded it. Gibeon was an important cult place before and after the invasion, and it is told in I Kings 3:5 that Yahweh appeared to Solomon there in a dream by night. The danger of the situation forced David to go to an ancient cult place, famous for its oracles.

The oracle priests of Gibeon may have called themselves Yahweh priests. But they were most probably not of Israelite extraction, and the ancient fertility cult was deeply rooted in them. They knew what the situation demanded. For the sake of fertility a sacrifice of the highest rank was necessary. The priests could not well have suggested that the king himself was to be sacrificed, but the Baal of the land, the lord of fertility, was surely angry and no usual sacrifice could be sufficient. King and fertility were connected, only the king could restore normal conditions and revivify fertility.

But if the strong and vivacious king was not available as a sacrifice, a royal family was. It may be David who gave a hint; or there had really been some friction between Saul and the Gibeonites which made it naturally to suggest that members of the family of the former king were used to pacify the deity of fertility.<sup>5)</sup> In any case, David could in this way kill two birds with one stone, and he did so without hesitation, II Sam 21:6.

It was not so unusual that a member of the royal family was sacrificed. It is told about the Moabite king Mesha that he sacrificed his eldest son who should have reigned after him, really an offer that cost, II Kings 3:26 f. In II Kings 16:3 it is told that the Judah king Ahaz burned his son as an offering. This offering was connected with the fertility cult on the high places on the hills, 16:4. Exactly the same story is told about king Manasseh of Judah, II Kings 21:6. He built altars for Baal and Asherah, 21:3, and thus took an active part in the fertility cult. These events took place more than 250 years after the time of David, but they indicate strongly that parallel events could well be expected in the reign of this king.

The Gibeonites „hanged” the sons of Saul on the mountain of Yahweh”, in the first days of the harvest. In Gen 32:26 Qal of the verb

---

<sup>5)</sup> Cf. A. MALAMAT, *Doctrines of causality in Hittite and Biblical historiography: a parallel*, in *Vet. Test.* V:1, 1955, pp. 1-12.



נָקַץ means „dislocate”, and the Hiphil in II Sam 21:6 and 9 may probably, as Koehler has suggested, mean „expose (with legs and arms broken)”.<sup>6)</sup> This translation is surely better than „hang”.

The sons and grandsons of Saul were put to death in a rather unusual way. Their death took place at no accidental point of time. They were killed in the first days of the barley harvest, in the middle of April, and they were lying exposed till the rain came, in October-November, II Sam 21:9 f. Here a direct line of connection is drawn between the sacrifice of the royal family, famine and drought. The corpses had to remain exposed till the rain came, then their task was fulfilled.<sup>7)</sup> The royal sacrifice had worked. It was David who had offered it, and he had in this way got rid of the only family which was still considered sacral, and which was the only one that could threaten his own position. It was only a man with the intelligence of David who could get such an idea: to use the very sacredness of the royal family to get rid of its members.

The only one left of the royal family was Meribaal, whom we have mentioned above, but he was kept under strict control in Jerusalem, II Sam 9.

It is rather hard to find out how the relationship between David and the house of Saul actually was.<sup>8)</sup> Was David really a friend of Jonathan or did he only use the king's son for his own purpose? We cannot know, but what seems to be sure is the striking fact that David fully accepted the sacredness of king Saul and his family and acted according to this conception. He did never attack Saul or his sons directly, and when he considered it necessary to get rid of them, he let the circumstances take care of that. In the case when the Gibeonites demanded the sons of Saul delivered into their hands, David most certainly gave the events a push in the right direction. And in this case he was able to use the sacredness of the royal family for his own ends. There can be no doubt about his own view of kingship, and it was most probably also that which brought him safely through the crisis when his own son Abshalom revolted against him.

<sup>6)</sup> KOEHLER: *Lexicon*, p. 398.

<sup>7)</sup> About a similar use of a royal corpse (Halvdan Svarte) and sacrifice of a king (Domalde) to secure fertility in ancient Scandinavia, see my article in the Mowinkel-Festschrift „*Interpretationes*”, 1955 pp. 113-22.

<sup>8)</sup> Cf. JOHS. PEDERSEN: *Israel I-II*, Danish ed., pp. 145 f.

# HERRSCHAFTSFORM UND ICHBEWUSSTSEIN

VON

JOHANNES HEMPEL

Göttingen

Was ich vorlegen möchte ist nicht ein fertiges Arbeitsergebnis, sondern der Versuch, einen Weg zu finden, der gewisse sprachliche Erscheinungen psychologisch durchleuchtet und soziologisch einordnet. Es läßt sich, glaube ich, zeigen, daß das „Ich“ als Zeichen menschlichen Selbstbewußtseins in den Kulturaussagen des alten Orients sehr verschiedene Bedeutung haben kann; in den Auseinandersetzungen über das „Ich“ der Psalmen ist das schon mannigfach zur Verhandlung gekommen, ohne daß das letzte Wort gesprochen wäre. Diese älteren Diskussionen sollen daher nicht wiederholt werden.

Lassen Sie uns ausgehen von dem Ich-Verständnis, mit dem der naive Leser und Hörer heute auch an antike Texte herangeht. Es ist das individuelle Verständnis, wie es in Descartes' *Cogito ergo sum* an der Schwelle des neuzeitlichen Denkens steht: das „Ich“, das sich als unteilbare Einheit geistiger Funktionen erfaßt. Die Unteilbarkeit ist so sehr Kennzeichen des „Ich“, daß Bewußtseinsspaltung, die Schizophrenie, als Merkmal geistiger Erkrankung abgewertet und von da aus etwa die Pathologie eines Ezechiël behauptet wird. Auch in die Entmythologisierungsfrage spielt diese Grundthese hinein. Das individuelle Ich steht anderen, ebenso unteilbaren, im „Du“ gegenüber, neben dem „Er“, und schließt sich mit dem „Du“ zum „Wir“ als der Summe der „Ich“ zusammen. Nun lehrt aber die Kinderspsychologie, daß solches Ichbewußtsein durchaus nicht die früheste Stufe darstellt. Das Kind spricht von sich in der dritten Person und das Kind vermag in oft wunderlichem Maße, sich für sein Eigenbewußtsein zu wandeln. Das böse Kind geht in die Ecke; das neue, gute Kind kommt zurück. Was der Gläubiggewordene in der Taufe erlebt, was der Apostel mühsam genug mit seinem Ichbewußtsein auszugleichen trachtet: „Ich lebe — nein! nicht ich, Christus lebt in mir!“ ist hier noch ganz „naive“



Wirklichkeit. Auch hier aber dürfte sich in der Ontogenese die Phylogenese wiederholen, und Spuren in der Sprachgeschichte können bei aller Vorsicht, die bei Verwendung beschränkten Materials aus einem Sprachkreis geboten ist, doch wohl noch darauf hindeuten. Die affix- und suffixfreie Form der 3. sing. masc. des sogen. Perfekts der semitischen Sprachen läßt die Er-Aussage — neben dem Imperativ! — als älteste Aussageform vor allem über Zustände erscheinen, und die in den cis-erythräischen Sprachen vollzogene Angleichung des *ku* der 1. sing. an den *t*-Laut der 2. sing. im Verbalaffix des gleichen Tempus läßt darauf schließen, daß das „Ich“ sich zum Bewußtsein seiner Selbst in der Gegenüberstellung gegen das „Du“ verfestigt hat. Wieweit solches Lebendigwerden des dem „Du“ gegenüber sich verselbständigenden Ichbewußtseins aber seine Wurzeln in der sexuellen Sphäre in der Erfahrung des Anderseins des Partners, hat (wie es sich in der Differenzierung der 2. und 3. sing. wie plural. ausdrückt), wäre zu fragen, und auch die Tiefenpsychologie zur Erhellung heranzuziehen. Schwerlich aber dürfte es sich ohne soziologische Begleitumstände vollzogen haben, ohne das Auftreten eines Machtgefälles, das den Einzelnen stärker abgrenzt, sei es, indem es ihn unter einen anderen als den ihm überlegenen, sei es über andere als die ihm unterlegenen stellt. Das „Du“ des Gebetes an den „Gott“ und das „Du“ des Befehles ziehen das „Ich“ des Flehenden und des Gehorchenden nach sich, auch die Weisung des Medizinmannes, des Magisch-Qualifizierten, so sehr an sich das magische Bewußtsein des Eingeschlossenseins in eine gemeinsame Welt der „Macht“ geeignet ist, eine solche Differenzierung zu hemmen. Ist doch auch das religiöse „Gemeindebewußtsein“, das Gefühl des Umschlossenseins von einer gemeinsamen, tragenden, fordernden, heiligenden Kraft die Stelle, an der das „Wir“ mehr bleibt als eine Summe selbständiger Individualitäten.

Damit stehen wir an der Schwelle zu dem zweiten Gebrauch des „Ich“, dem *kollektiven*, in dem es mit dem „Wir“ wechseln kann. Es entspricht der Anrede einer Gruppe bald in der 2. sing., bald in der 2. plural. In den Einleitungsreden zum Deuteronomium ist dieser Wechsel seit mehr als einem Menschenalter zum Kennzeichen erhoben, nach dem literarische Schichten geschieden werden, und das wird für das 6. — 5. Jahrh. weithin richtig sein, auch wenn die Rechnung nicht glatt aufgeht. Aber die Frage nach den Wurzeln dieses Sprachgebrauches ist damit nicht erledigt. Der schöne Vortrag Wheeler Robin-



son's auf dem Göttinger Alttestamentlertag 1935 über die Corporate Personality hat, auch ohne daß er auf diese spezielle Frage genauer einging, Klarheit gebracht. Es gibt ein Gruppenbewußtsein, das von der Gruppe, nicht von dem Individuum ausgeht, das Individuum vielmehr erst sekundär aus der Gruppe aussondert. Die Nichtbeachtung dieser Tatsache ist zum Beispiel schuld an dem üblichen Mißverständnis der Verheißung des 4. Dekaloggebotes als einer individuellen Lebenssicherung. Sie wirkt mit, wenn in der kirchlichen Praxis etwa die Gnadenzusagen Deuterocesajas an den „Erlösten“, den „bei seinem Namen Gerufenen“, in das Eigentum des Gottes Aufgenommenen, dem einzelnen Gläubigen auch ohne Bindung an seine Gliedschaft in der „Gemeinde“ zugesprochen werden, auch ohne Rücksichtnahme auf die Vorfrage, welcher Gemeinde denn das „Ich habe dich erlöst“ gilt. Ich beschränke mich für die 2. Person auf diese Andeutung aus dem Bereich der Gottesreden; sie mögen genügen, das Problem für das „Ich“ und das „Wir“ deutlich zu machen. Ist das „Du“ des göttlichen Befehls die Stelle, an der sich der kollektive Gebrauch am deutlichsten zeigt, so für das „Ich“ wiederum das Gebet. Im Gebet tritt das kollektive „Ich“ im Umkreis des „Wir“ dadurch zu Tage, daß es namentlich in bestimmten Formeln lebendig bleibt. Ich nenne als Beispiele zunächst den Bekenntnisspruch in Deut. 26:

Ein wandernder Aramäer war *mein* Vater!  
 Er zog nach Ägypten hinab,  
 lebte daselbst als Beisasse mit wenig Mannen  
 und ward daselbst zu einem Volk gar stark und groß.  
 Aber die Ägypter behandelten *uns* übel,  
 sie verelendeten *uns* und legten auf *uns* harte Frohn.  
 Da riefen *wir* zu Jahwe, dem Gott *unserer* Väter,  
 und Jahwe hörte *unsere* Stimme  
 und sah an *unser* Elend, *unsere* Mühsal, *unsere* Qual.

Und nun schau:

*Ich* bringe die Erstlinge der Ackerfrucht,  
 die du, Jahwe, *mir* gegeben hast, (oder  
*Ich* bringe die Erstlinge der Frucht des Ackerbodens,  
 den du Jahwe *mir* gegeben hast.

Diese Doppelheit hat ihre Parallele in der Darbringungsformel:

Ich bezeuge heute dem Jahwe, *meinem* Gott,  
 daß *ich* in das Land gekommen bin, das Jahwe *unseren* Vätern  
 geschworen hat, es *uns* zu geben!

Gewiß ist es der einzelne Bauer, der den Korb dem Priester reicht, aber er tut es nicht als dieser Einzelne, sondern in, mit und durch ihn handelt die Gruppe „korporativ“.

Wie hier die Formel „*Mein Vater*“ die alten Zusammenhänge enthüllt, so zweimal in Wirpsalmen die Formel: „*Mein König*“:

Gott, mit *unsren* Ohren haben wir gehört,  
*unsre* Väter habens uns gekündet:  
 Taten tatest du in ihren Tagen,  
 in alten Tagen . . .  
 Denn nicht gewannen sie das Land mit ihrem Schwert,  
 nicht wars ihr Arm, der ihnen Sieg gewann,  
 nein! deine Rechte und dein (starker) Arm,  
 deines Antlitzes Licht, weil du sie liebtest.  
 Du bist *mein König* und *mein Gott*,  
 der du den Heilsbefehl für Jakob sprichst! (Ps 44)

Und entsprechend betet Psalm 71:

Warum, o Gott, verstösst du auf immer?  
 Warum ist dein Zorn über die Herde deiner Weide entbrannt?  
 Denke doch der Gemeinde, die du vor alters erworben,  
 erkaufte zum Stamm, der dir gehört,  
 des Zionsberges, darauf du wohnst? . . .  
*Unsre* Zeichen sehen wir nimmer,  
 kein Profet ist mehr da,  
 keiner unter *uns* weiss, wielange!  
 Wie lange, Gott, soll der Feind höhnen,  
 soll der Feind deines Namens spotten auf immer? . . .  
 Du, Gott, bist *mein König* vor alters her,  
 der du Heilstaten wirkst auf dem Erdenrund.  
 Du hast durch deine Macht das Meer gespalten,  
 der Drachen Haupt im Meer zerschmettert, . . .  
 Gib nicht preis dem Untier deiner Taube Leben,  
 das Dasein derer, die für dich dulden, vergiss nicht!

Jahves „Herde“, seine *edab*, sein „Stamm“, seine „Taube“ (wenn der Text korrekt überliefert ist) sprechen das *Jahve malki*. Analog betet Ps 68:

Gepriesen sei der Herr Tag um Tag!  
 Es trägt *uns* der Gott, der *unsre* Hilfe ist! . . .  
 Man schaute deine Festzüge, Gott!  
 Die Festzüge *meines* Gottes, *meines* Königs, im Heiligtum!

und auch in Ps 84 findet sich das „*mein König*“ neben dem „*unser Schild*“ (4:9), während in Jes. 33, 22 der Plural:

unser Richter, unser Gesetzesgeber, unser König  
 sich durchgesetzt hat, wie in Jes. 52, 7 ff auf das „Dein Gott ward König“ ein „das Heil unsres Gottes“ folgt.

Zu beachten ist namentlich in Deut. 26 die Tatsache, dass es deutlich der Laie ist, nicht ein priesterlicher oder profetischer Repräsentant der Gemeinde, der den Spruch spricht. Als Glied der Gemeinde ist er Teil des kollektiven Ich und vertritt es vor dem Gott der Gemeinde. Noch besser sollte man sagen, er ist in diesem Augenblick die Gemeinde, deren Verpflichtung er einlöst, wie ja auch die Schuld des Gliedes der Gemeinde *ihre* Schuld ist, die *ihm* Verderben bewirkt. Die Auflockerung der alten Sozialgebilde, wie sie gewiss nicht in allen Bereichen gleichmässig und gleichzeitig erfolgt ist, hat ihre Widerspiegelung in dem Zurücktreten des kollektiven Ich, doch ist auch in dem „wir“ der „organische“ Charakter der redenden Gemeinschaft oft genug deutlich erhalten. Für die Formel „Mein Gott“ hat Eissfeldt das Material zusammengestellt, eine Konfrontierung mit der Formel „unser Gott“ hätte manches vielleicht noch deutlicher werden lassen, etwa in dem Nebeneinander des »*unser Gott*« der *qōl 'omer* neben dem »*neuer Gott*« des angeredeten Volkes und dem »*mein Gott*« des sprechenden Volkes in Jes. 40, 3.<sup>8.1.27</sup>. Dieser organische Charakter, der auch den Sektenbruderschaften und ihren *rabbim* eignet, wird dort am deutlichsten, wo ihm in der gleichen Formel der individuelle Singular gegenübertritt. Wie dem kollektiven *malki* ein individuelles (Ps. 5, 3) zur Seite geht, so dem korporativen *jhw b sidqenu* (Jer. 23, 6; 33, 16) ein *w'l 'nmr sdq j* von dem einzelnen Frommen ausgesagt im Schlussgebet von DSD (=IQS) X, iii. Auch das kollektive „Ich“ hat zu seinem Gegenüber ein „Du“, von dem es sich abhebt. Das kann eine politische Grösse sein, »Lass mich durch dein Gebiet ziehen«, wobei das kollektive Ich mit dem organischen „wir“ wechseln mag: »Du solltest deren Land in Besitz nehmen, die dein Gott Kemos vertreibt, und wir wollen in Besitz nehmen (das Land derer) die Jahve, unser Gott, vor uns her vertreibt« (Jdc 11, 17.<sup>24</sup>), wobei geradezu in demselben Satz das „Ich“ mit dem „Wir“ wechseln kann: »Wir wollen durch dein Land an meinen Ort ziehen (Jdc 11, 19; Var: *Ich* will ziehen«). Mit einem Machtgefälle ist das kollektive Ich nicht notwendig verbunden, vielmehr kann die Gruppe, gegen die es sich abgrenzt, durchaus gleichen Ranges und Wertes sein. Anders steht es jedoch dort, wo das kollektive „Ich“ als religiöse Gruppe dem göttlichen „Du“ gegenüber tritt. Das göttliche „Du“ ist das schlechthin überlegene, sodaß die Gemeinsamkeit eines „wir“, das die menschliche Gruppe und den Gott umspannen würde, nicht entsteht. Aber dennoch: wie in der menschlichen Gesellschaft



das individuelle „Ich“ und das individuelle „Du“ selbst dort, wo sie in Feindschaft gegeneinander gestellt sind, eine Bezogenheit aufeinander besitzen, so auch das kollektive „Ich“ und das göttliche „Du“ in der sie zur Einheit umspannenden Bundes- und Erwählungsgemeinschaft, der Zusammengehörigkeit des nationalen Gottes mit der Nation, der Kultgemeinschaft mit dem von ihr verehrten Gott. Es ist in dieser Hinsicht überaus bezeichnend, daß das NT wohl ein den irdischen Jesus und seine Jünger umspannendes „Wir“ kennt (Mth. 26.46; Joh. 14.31), dazu ein ihn und den Vater zusammenschließendes (Joh. 14.23), aber kein kollektives „Ich“ oder organisches „Wir“, in dem Christus und die Gemeinde eine Einheit bilden würden, so nahe ein Bild wie Joh. 15, 1 ff und die dort und anderwärts begegnenden Wendungen des in Ihm Seins oder das Bild vom Leib und den Gliedern daran heranzuführen. Bleibt er doch in diesem letztgenannten Bilde durchaus das *membrum praecipuum*, das Haupt.

Im Kult aber erhebt sich ja nun die Frage nach dem Menschen, der das kollektive Ich spricht, in dem es sich konkretisiert, der es repräsentiert, und ebenso dringend die andere Frage, in welchem Menschen sich das göttliche Ich konkretisiert, seine Epiphanie vollzieht und ihn damit zum repräsentativen „Ich“ erhebt. Ich brauche das Wort repräsentiert in demselben Sinne wie in meinem Hamburger Vortrag über das Bild in Bibel und Gottesdienst von der nicht pädagogisch-seelsorgerlichen, wie sie auch den „Weisen“ als Träger und Neuformer der Tradition kennzeichnet, sondern für den Glauben realen Gegenwärtigkeit des *numens praesens* in seinem Bild. Der *König* etwa, der vor dem Gott sein Volk repräsentiert, *ist* dieses Volk, dessen Schicksal sein Verhalten gestaltet. In ihm opfert, betet, aber auch sündigt sein Volk. Die Schuld, die auf ihm lastet, reißt sein Volk ins Verderben. Gewiß gilt ja Analoges für besonders schwere Verfehlungen *jedes* Gliedes einer Gruppe, z.B. den Bannbruch des Achan, dessen Frevel die Gemeinschaft „infiziert“ und „schuldig“ macht; aber hervorzuheben ist, daß dort, wo an die Stelle der magischen Befleckung die persönliche Verschuldung gegenüber dem Volksgott getreten ist und in der Geschichtsschreibung zum Ausdruck kommt, der Herrscher es ist, dessen Frevel die Nation zu büßen hat. In seinen Taten sündigt die Nation nicht nur dort, wo er das Volk zur Übertretung des Gottesgebotes veranlaßt oder zwingt. Vielmehr steht die persönliche Schuld des Manasse gleichwertig, ja in der Aufzählung *vor* der Ver-

leitung des Volkes zum „Abfall“, während eine gegen den Herrscher gerichtete Bluttat wie die Ermordung des Amazja trotz der an sich bestehenden Unverletzlichkeit des Herrschers registriert, aber nicht als Ursache kommenden Verderbens des Ganzen gewertet wird (II. Kön. 14, 19 f.) Es kann unerörtert bleiben, wie weit die Deutung *aller* Lieder des Psalters, in denen von Feinden die Rede ist, irgendwie als Königsgebete zutrifft; ich sollte aber meinen, daß Erscheinungen wie die pluralischen Suffixe in Ps. 71, 20 neben dem deutlich individuellen, nicht kollektiven Ich sich am besten erklären, wenn dieses Ich der Repräsentant der Gesamtheit ist. In ihm ist das Volk gestorben, in ihm erstet es zu neuem Leben. Als Repräsentant des Volkes wird der sprechende Herrscher zugleich zu einer Art Tammuzgestalt, deren Sterben und Auferstehen ja auch anderwärts im AT „historisiert“, d.h. auf die geschichtliche Größe des Volkes übertragen ist. Seine Erhebung in mythische Sphären verdankte also der Herrscher wenigstens hier einem Umwegprozeß, seiner Eigenschaft als Repräsentant einer Gesamtheit, die ihrerseits mythische Züge in sich aufnimmt, die von dem eigenen Gott auszusagen vermieden werden muß, so sehr sie — Herr Mowinkel hat in seinem Vortrag darauf verwiesen — von anderen „Göttern“ gebraucht werden. Die Frage, ob dies die *einzig*e Form der Mythisierung des Herrschers ist, wird uns noch zu beschäftigen haben; sie gehört in eine Sozialstruktur, in der das „Volk“, die „Gemeinde“, aber nicht der Herrscher die konstitutive Größe bildet. Sündigt aber das Volk im König, so wird es auch in ihm entsündigt. Auf ihn wird im babylonischen Neujahrsritual die Schuld der Gesamtheit gelegt. Er büßt sie und gewinnt gerade dadurch für die Gesamtheit tragende Bedeutung. Jes. 53 zeigt, daß im 6. Jahrhundert solche Gedanken auch in Israel nicht unbekannt gewesen sind, ohne daß wir unmittelbare und eindeutige Zeugnisse für eine derartige Rolle des israelitischen Königs besäßen. Doch mag es geschehen, daß er sich selbst wiederum im Ersatzkönig einen Repräsentanten zweiten Grades sucht. Auch das Opfer des Königssohnes in der äußersten Volksnot, wie es sowohl für Israel als für Moab bezeugt ist, dürfte so zu deuten sein. Der Kronprinz vertritt den König und damit das Volk, wie anderwärts das Tier oder auch das Bild den Menschen repräsentiert. Das Bußgebet des Königs stellt eine abgeschwächte Opferung dar, eine Stellvertretung des Leidens, und seine Fürbitte erscheint damit nicht nur als Erweichung des magischen Segens des königlichen „Machtträgers“, sondern zu-



gleich als Erweichung des Gebetes des repräsentativen „Ich“, in dem das Volk selbst betet. Wieweit die Vermutung Böhl's zutrifft, Jojachin habe dem Amel-Marduk als solcher Ersatzkönig dienen müssen, muß hier unerörtert bleiben.

Nicht minder ist der *Priester* als Darbringer der Opfer und auch er als Fürbitter Repräsentant des Volkes, zugleich aber auch er als Träger der Maske wie als Kündler des Gottesspruches und des Gottesrechtes Repräsentant des Gottes. Welcher dieser beiden Züge bei ihm stärker in Erscheinung tritt, ist einerseits abhängig von der sozialen und kulturellen Struktur — dabei auch von der Frage, wieweit die Verbreitung des Lesens und Schreibens ein priesterliches Bildungsmonopol begründet oder verhindert — anderseits von der Frage nach der Energie der Herrscherpersönlichkeiten, über längere Zeitstrecken hin ihre eigene repräsentative Bedeutung einengen zu lassen oder sie ungebrochen als Monopol zu behaupten. Die Gemeinsamkeit des italienischen und des deutschen Volksschicksals im Widerstreit der geistlichen und der weltlichen Macht im Mittelalter hat hier ihre über das politischen Gebiet tief hinabreichenden Wurzeln. Nur ein Muhammed hätte im Ineinander der religiösen und der politischen Autorität als „totaler“ Repräsentant Gottes dem Abendland diese Nöte ersparen können.

In abgeschwächtem Maße gilt endlich das soeben von König und Priester Gesagte auf dem israelitischen Gebiet auch von dem *Profeten*. Auch er trägt Schuld am Untergang der Nation, doch so, daß er das Volk durch falschen Spruch zur Sünde verleitet, d.h. aber, wovon sofort zu sprechen sein wird, als unrechter Repräsentant seines Gottes. Seine persönliche Schuld auf anderen Lebensgebieten mag dabei dazu dienen, ihm persönlich das Verderben anzusagen, aber sie gefährdet nicht zugleich das Volk als Ganzes. Anders ausgedrückt: dem Herrscher (und dem Priester) eignet eine habituelle Repräsentanz des Volkes, dem Profeten hingegen in diesem Bereich eine okkasionele, die sich in Einzelfall — wie in Jes. 20 — sogar auf eine Repräsentanz der Feinde erstrecken kann. Und diese Repräsentanz des Volkes ist zudem, wie schon angedeutet, durch die andere, ungleich wichtigere begrenzt, daß er ja doch primär den Gott repräsentiert. Eine Repräsentanz zweiten Grades, wie wir sie beim Herrscher fanden, begegnet beim Profeten nicht, und das Verbot der Fürbitte hängt aufs engste mit dem soeben Erarbeiteten zusammen: der Repräsentant Gottes kann nicht zugleich der Repräsentant seiner „Feinde“ sein, und dazu



ist die sündige Nation ja doch geworden, sobald ein gewisses Maß der Sünde erreicht oder gar überschritten ist. Wiederum klärt ein Blick auf das Neue Testament die Grundgedanken rascher als lange theoretische Erörterungen: Der Gottessohn, der als der geschichtliche Jesus die „Sünder“ repräsentiert, ihre Schuld büßt und für sie betet, bleibt doch der Repräsentant Gottes! Dies sind die tiefsten Paradoxien der Christologie der ersten Gemeinden, vorbereitet in dem Ineinander königlicher, priesterlicher und profetischer Züge in Jes. 53.

Wie aber macht sich in der Profetie die primäre Repräsentanz Gottes geltend? Wie der Bote im politischen Leben seinen Herrscher oder die ihn aussendende Gemeinschaft darin repräsentiert, daß er den ihm aufgetragenen Spruch wörtlich im „Ich“ seines Auftraggebers weitergibt, so ist der „Mund“ Gottes streng gehalten, nur das zu sagen, was ihm geoffenbart ist, dies Geoffenbarte aber im göttlichen „Ich“. Über den letzten Fragen nach dem Nirwana liegt ein Schleier, weil „der Heilige darüber nichts geoffenbart hat“, und über Zeit und Stunde des letzten Endes verweigert Jesus die Aussage, weil dies Geheimnis allein bei dem Vater steht. Wo der Profet im göttlichen „Ich“ spricht, redet nicht ein menschliches Individuum, auch nicht ein menschliches Kollektivum, sondern der weisunggebende Gott selbst, der die Ausrichtung seines Wortes mit einer Gewalt durchsetzt, die weit jenseits des Zwanges liegt, der den Dichter zur Aussprache dessen nötigt, was sein Gott ihm zu leiden gab, was die Muse ihm von dem Zorn des Achilleus oder den Irrfahrten des Odysseus zuraunt. An der Schöpferischen Gewalt des göttlichen Wortes hat dieses vom Profeten gesprochene darum seinen vollen Anteil. Gerade darum wird der Unheilsprefet seinem Volke notwendig verhaßt: er kündigt das Unheil ja nicht nur an, sondern macht es durch dies Aussprechen unausweichlich. Als Gotteswort ist sein Wort Schicksal. Wieweit es sich in dieser Repräsentanz Gottes (im Unterschied von der des Volkes!) um eine habituelle oder auch hier um eine okkasionelle handelt, ist eine sekundäre Frage, die mit der anderen nach dem Unterschied eines Amtsscharisma von der spontanen Begabung mit dem „Wort“ oder dem „Geist“ wohl aufs engste verwandt, aber doch nicht völlig identisch ist. Auch der keiner Gilde Angehörige kann von einer Betrauung mit dem Gotteswort wissen, die ihm mindestens auf längere Zeit einen Vorrat an Einzelworten und damit einen profetischen Habitus verleiht, während auch solche, die berufsmäßig an einem Heiligtum oder einem Hofe

dienen, von einem okkasionellen Überwältigtwerden von dem „Geist“ wissen können, über den sie wohl durch allerhand Mittel und Praktiken verfügen möchten, aber dann doch immer wieder nicht verfügen. Es sei nur an den Lügengeist erinnert, den Jahve über die Königsprofeten von I. Reg. 22 kommen läßt, sie zu verführen. Der „Geist“ verwandelt ja in einen anderen Menschen, und die in diesem Zusammenhang letzte Frage erhebt sich, *wo* denn nun konkret in den Worten und Taten des Charismatikers das göttliche „Ich“ beginnt und endet, eine Frage, die auch für die literarische Analyse der Profetensprüche wie auch für das Verständnis der sog. „Symbolischen Handlungen“ von ausschlagender Bedeutung ist. Auch in Neuen Testament wird sie sichtbar, wenn dem Hohenpriester selbst in seiner todbringenden Feindschaft gegen Jesus profetisches Handeln zugesprochen wird, oder wenn Paulus einen klaren Unterschied macht zwischen dem, was *er* sagt und dem was Christus ihm geoffenbart hat und nun durch ihn der Gemeinde kündigt. Sie steht auch dort im Hintergrund, wo der „Rechte Lehrer“ der Qumranbruderschaft seiner Zeit den wahren Sinn der alten Profetenworte, ihre eschatologische Beziehung auf seine Generation als die letzte, enthüllt, und nicht minder dort, wo die sauberen Definitionen des Infallibilitätsdogmas die Sphäre der Irrtumslosigkeit umreißen. Der geschichtliche Gang, wie er sich in den literarischen Formen niedergeschlagen hat, scheint in Israel dahin gegangen zu sein, das Nebeneinander des repräsentativen „Ich“ Gottes und des individuellen „Ich“ des Menschen, der von Gott in „Er“ und zu ihm im „DU“ spricht (nicht aber, wie schon gesagt, sich mit ihm in „Wir“ zusammenschließt!) zu nivellieren und damit das repräsentative „Ich“ den allgemeineren mystischen Erscheinungen anzugleichen, deren Spuren in den Psalmen soeben durch H. J. Franken aufgezeigt sind. Diese Nähe zur Mystik führt einen Paulus nicht nur zu Aussagen, die ihn als Träger von Christusoffenbarungen kennzeichnen, sondern darüber hinaus in Aussagen über den „Christus in mir“ und das „Ich in Christus“ an die Grenze eines Selbstbewußtseins, an der er zum Christusrepräsentanten für die Gemeinde werden könnte, wie die Gemeinde selbst in dem „es gefiel dem Heiligen Geiste und uns“ von Act. 15, 28 wenigstens in der Formulierung der mystischen Gefahr der Distanzverkennung nicht ganz entgangen ist.

Damit aber wird zugleich die Grenze erreicht, an der die Repräsentanten als solche ihr Ende finden. Die institutionelle Repräsentanz sowohl



der Gesamtheit durch ihren Vertreter als des Gottes gegenüber der ihm dienenden Gruppe setzt eben dies Volk, eben diese Gruppe als mehr oder weniger festes Gefüge voraus und stützt umgekehrt dessen Festigkeit und Dauer. Die okkasionelle, inspiratorische Repräsentanz kann — nicht muß! — durchaus entgegengesetzte Ursachen und Wirkungen haben. Sie mag eben dort sich einstellen, wo das Gruppengefüge brüchig geworden ist und nun der Repräsentant Gottes in diese Brüchigkeit hineinstößt, weil sie ihm als „Sünde“ erscheint, die der Gruppe das Verderben eintragen muß. Damit vermag das inspiratorische „Ich“ gerade auch dort revolutionär, gruppenauflösend zu wirken, wo es seiner Intention nach für das „alte Recht“ eintritt. Jesaja ist seiner inneren Struktur nach ein durch und durch konservativer Mann, dem Revolution ein Greuel und eine Gottesstrafe ist, und doch ist in der antidynastischen Wendung, die er der Eschatologie und ihrem Erlösermythos gegeben hat, gerade er der größte Revolutionär gewesen, der Wegbereiter für die Usurpation der Messiasverheissungen und Erwartungen seines Volkes durch die Heidenkirche der christlichen Gemeinden.

Von hier aus fällt ein bezeichnendes Licht auf das Erlöschen der israelitischen Prophetie. Sie gehört in die Zeit der großen staatlichen und sozialen Krisen der Assyrier- und Babylonierzeit bis hin zur persischen Periode. Die Neukonsolidierung der Gemeinde in den festen Formen des „Gesetzes“, deren Satzungen selbst inspiratorische Legitimation für sich in Anspruch nehmen, entzieht ihr das Leben, und das priesterliche Monopolstreben der sich allein für qualifiziert haltenden Aroniden richtet sich nicht nur gegen die Leviten, sondern läßt auch ein Neuaufkommen institutioneller profetischer Repräsentanz nicht zu. Wo aber dem göttlichen „Ich“ des Repräsentanten nur die Aufgabe bliebe, sich selbst immer wieder zu bestätigen, wo ihm die Atmosphäre des Kampfes wider ein anderes, sich ebenso auf Inspiration berufendes repräsentatives „Ich“ fehlt, jene dramatische Zuspitzung wie etwa im Ringen zwischen Jeremia und Chananja, wo auch der Streit wider ein andersdenkendes „DU“ fehlt, da ist es zur Langeweile verurteilt, die das Schicksal so vieler kirchlicher Predigten ist. Die Langeweile aber tötet wie der Buchstabe es tut, und kein künstliches Sichhineinsteigernwollen in eine seelische Wirklichkeit, die nicht mehr da ist, vermag etwas daran zu ändern. Dann mag es dahin kommen, daß der Komödiant den Pfarrer lehrt, und aus dem gleichen



Grunde ist der kräftige Ketzler zugleich der Regenerator der „Kirche“, die er bekämpft. Als Probe aufs Exempel mag es dienen, daß in dem Augenblick, in dem in der spätjüdischen Gemeinde wieder echte inspiratorische Repräsentanz auftritt, sowohl in der Qumranbruderschaft über der Lektüre und Meditation der heiligen Schriften als in der Bußpredigt des Johannan bän Sacharja, als erst recht in den emphatischen „Ich-Bin“-Worten Jesu, diesen stärksten Aussagen repräsentativen Ichbewußtseins, das sich als Repräsentation Gottes im strengsten Sinne weiß, auch die gruppensprengende Wirkung wieder gegeben ist. Die Qumranleute stehen wider den Tempelkult und seine Priesterschaft, der Täufer, obwohl nach der Tradition zum Priestertum legitimiert, geht in die Wüste und tauft zur Buße, und an der Person Jesu zerbricht die Einheit des jüdischen Glaubensgefüges und damit die synagogale Lebens- und Speisegemeinschaft.

Ich habe in anderem Zusammenhang das repräsentive „Ich“-Bewußtsein dem Offenbarungsmythos einzugliedern versucht. Damit aber ist das Problem seiner Stellung zu anderen Formen des Mythos von selbst gegeben. Wir haben oben schon angedeutet, daß der Weg, auf dem der Herrscher zur mythischen Gestalt werden konnte und in Israel geworden ist, der Umweg über die Historisierung des Mythos im Volk, das er repräsentiert, nicht der alleinige ist. Wir verhandeln ja in diesen Tagen von den verschiedensten Seiten her auch für Israel das religionsgeschichtliche Phänomen des „göttlichen“ Herrschers, wobei jetzt nicht von der Vergöttlichung des verstorbenen Königs, der „Sonne wird“, die Rede sein soll, sondern von der Göttlichkeit des lebenden. Er erscheint als das *mythische „Ich“*, von dem Gott gezeugt, von der Göttin geboren und gesäugt, von dem Gott adoptiert, auch in seinen Leiden in göttliche Bereiche erhoben bis hin zu dem im Berge schlafenden Barbarossa der abendländischen Erwartung auf der einen, der östlichen Inkarnationsmystik auf der anderen Seite. Als mythisches „Ich“ — auch als derauf neue Mensch gewordene Buddha — ist in aller Regel der Heilbringer, d.h. der soteriologische Mythos realisiert sich im lebenden Herrscher der Idee und Erwartung, aber nicht der Wirklichkeit nach! Will man freilich feststellen, wieweit diese Züge im Eigenbewußtsein des Königs selbst lebendig sind und wieweit es sich um einen „Hofstil“ handelt, der von anderen aus leicht durchsichtigen Gründen gepflegt wird und in dem formelhaft erstarrten „Wir von Gottes Gnaden“ des modernen Königtums ausläuft, so würde sich als

Maßstab zu allererst eine Beobachtung echter Ich-Aussagen des Königs darbieten. vor allem eine Zusammenstellung der Aussagen, in denen er nicht als Empfänger durch den Profeten oder den Priester vermittelter Orakel, auch nicht als Empfänger rituell eingeholter Traumoffenbarungen im Inkubationsschlaf, sondern als Träger eigener Offenbarungserlebnisse erscheint. In dem unbedingten Rechthabenwollen moderner Diktaturen klingt ein bis fast zur Unkenntlichkeit säkularisierter Nachhall solchen Erlebens bis in unsere Tage hinein. Seit den Maritexten wissen wir, wie weit im alten Orient die Offenbarungsmitteilung durch Profeten an den Herrscher verbreitet gewesen ist. Demgegenüber ist die Zahl der Aussagen, in denen er selbst Gottesmitteilungen unmittelbar erhält zwar dort, wo sie auftreten, besonders eindrucklich — etwa im Thronbesteigungsbericht des Hattusil — aufs Ganze gesehen aber doch zahlenmäßig relativ recht gering. Sie fehlen auch in Israel nicht ganz. Vor allem Ps. 2 läßt sich dahin interpretieren, daß die Verse 7 ff. eine vom König selbst empfangene, nicht eine ihm von anderen überbrachte Botschaft Gottes darstellen. Ein geheimes Wissen wird dem König auch in anderen Zusammenhängen zugeschrieben, nicht nur in den „messianischen“ Aussagen wie Jes. 11, sondern auch in Wendungen wie II. Sam. 14, 20 (und auch das Lesen dürfen im himmlischen Buch in II. Chron. 28, 19, auf das Widengren in seinem nach dem Kongreß erschienenen Werk über das „Sakrale Königtum im AT und im Judentum“ verweist, hätte ich beim Vortrag selbst nicht übersehen sollen). Es ist für das israelitische Gruppengefüge bedeutsam geworden, daß das mythische Ichbewußtsein des Herrschers nur schwach entfaltet und weithin bekämpft worden ist, wie ja auch die kultische Repräsentation durch den König durch die Ansprüche der sich als allein legitim betrachtenden Priesterschaft eingeengt wurde. Hier liegt eine der wesentlichen Wurzeln für die staatliche Labilität Israels (vor allem des Nordreiches), wie anderseits die Festigkeit des Gefüges der spätjüdischen Gemeinde auch darauf beruht, daß eine in ihrer Autorität trotz der „Sekten“ weithin unangefochtene Priesterschaft das Volk vor Gott repräsentiert. Naturgemäß muß die Bedeutung des mythischen Ichbewußtseins des Herrschers dort am größten sein, wo eine überlegene Gruppe ihr kultisches oder politisches System einer unterworfenen aufnötigt und sich dabei der Göttlichkeit des Herrschers bedient. Von der Präambel des Codex Hammurapi bis zur Ausnutzung des Glaubens der Mexikaner an den

„Weißen Heiland“ durch die Spanier des Ferdinand Cortez geht eine bis heute nicht abgerissene Linie, die den Rüstowschen Begriff der „Überschichtung“ immer wieder als fruchtbar erweist. Gegen die Anerkennung der Göttlichkeit des fremden Herrschers hat sich die israelitische Frömmigkeit immer wieder mit Erfolg gewehrt und zu einer Aufzwingung der Anerkennung des Glaubens an die Göttlichkeit der Davididen oder der Omriden durch unterworfenen Völker wäre nur sehr vorübergehend Gelegenheit gewesen; Voraussetzung dafür wäre zudem eine viel stärkere Entwicklung dieses Glaubens in Israel selbst gewesen. Dort aber, wo man von solcher Unterwerfung der „anderen“ träumen kann — in der Eschatologie — tritt auch sofort in den Schilderungen des Messias die mythische Erwartung energisch hervor. In der Eschatologie aber vermögen die verschiedenen Formen des Ichbewußtseins, von denen zu sprechen war, ihre dichterische Verklärung erfahren. Das mag säkularisiert begegnen, wenn Horaz in seinem *Non omnis moriar*, das uns wohl allen am gestrigen Abend durch die Seele gegangen ist, es erwartet:

usque ego postera  
crescam laude recens dum Capitolium  
scandet cum tacita virgine Pontifex,

oder wenn in jener Mischung von ernsthafter Sehnsucht der Bürgerkriegszeit mit der spielerischen Anmut, die nur *einem* geschenkt war, dessen Genius es auch in unserem Zusammenhang zu huldigen gilt, der Dichter der IV. Ekloge singt:

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem,  
matri longa decem tulerunt fastidia menses.  
Incipe, parve puer! Qui non risere parenti  
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est!



# DAS ERSTE BUCH DES PSALTERS EINE THRONBESTEIGUNGSFESTLITURGIE

VON

MILOŠ BIČ

Praha

Das Zentralthema des VIII. internationalen Kongresses für Religionsgeschichte, *das sakrale Königtum*, ist das Thema, welches seit drei Jahrzehnten durchdringend jegliche Arbeit, besonders auf alttestamentlichem Gebiete, bei uns an der evangelischen theologischen Comenius-Fakultät zu Prag beeinflusst. Den Anlass dazu gab mein verstorbener Lehrer und Vorgänger Prof. Dr. S. C. DANĚK (1885-1946) durch seine Studie *Staat und Religion*<sup>1)</sup>. Klar unterscheidet er da zwischen dem Gottkönigtum ägyptischen und mesopotamischen Typus. Er trifft also in diesem Punkte völlig mit H. FRANKFORT<sup>2)</sup> gegen I. ENGNELL<sup>3)</sup> überein. Dagegen aber bezüglich der Verhältnisse in Israel steht ENGNELL zweifellos DANĚK näher als FRANKFORT. Auch hier bleibt jedoch zwischen beiden Gelehrten ein nicht unbedeutender Unterschied bestehen. ENGNELL nivelliert jedenfalls, indem er die Mannigfaltigkeit verwischt. DANĚK dagegen sieht auch zwischen den nordisraelitischen und den judäischen Königen eine grundsätzliche Verschiedenheit. Bei den ersteren lassen sich Tendenzen eines repräsentativen Gottkönigtums, das an die ägyptischen Pharaonen erinnert, bemerkbar werden (vgl. 1R xii 33 Am vii 13). Die Davididen andererseits sind ausgesprochene Vertreter eines dienstbaren Königstypus, der sehr nahe dem mesopotamischen Typus steht. DANĚK blieb jedoch im zitierten Artikel — der leider nur tschechisch erschienen ist — auch bei dieser Feststellung nicht stehen, sondern verfolgt die davidische Linie noch weiter bis zum Davidssohne, der „nicht gekommen ist, damit ihm gedient werde, sondern damit er diene“ (Mt xx 28), trotzdem er König der Könige war. Schliesslich sieht er noch eine neue Spaltung, diesesmal innerhalb des Christentums, die zur Renaissance des ägyptischen Typus in der Form des römischen Papsttums führt und den Protest der Reformation hervorruft mit der Rückkehr über die neutestamentliche Linie bis zur alttestamentlich-davidischen im Kultus sowie in der Organisation.

Die Bedeutung DANĚK's für unsere Arbeit in Prag besteht allerdings vor allem in seinem grundsätzlichen Zutritt zum Alten Testament. Es sei mir gestattet seine eigenen Worte anzuführen, da die vorliegende Studie über die Psalmen ohne sie nicht gut verständlich wäre: „Die alt. Stoffe wurden in ihrer fernsterreichbaren Ausstattung und Zusammenstellung zweifellos aus dem Titel der Religion erhalten und weitergegeben. Darum kann nur diejenige Erklärung befriedigen, die es versucht

<sup>1)</sup> S. C. DANĚK, *Stát a náboženství (Starozákonní marginalie)* = Staat und Religion (Alttestamentliche Marginalien), in: *Kalich*, Praha 1924, S. 142-162.

<sup>2)</sup> H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

<sup>3)</sup> I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943.

den religiösen Grund oder Charakter jedes at. Stoffes zu erfassen oder ausfindig zu machen... Die at. Stoffe machten einen langen und komplizierten Traditionsprozess durch, wobei ihr religiöses Kolorit beschädigt, wennnicht entfärbt wurde. Es ist also unbedingt nötig terminologisch sie nachzuprüfen, mit der Erwägung, dass die genuin religiöse Bedeutung bestimmter Termini ins Vergessen geraten sein mag oder ihre einstige religiöse Zugehörigkeit sich geändert hat, insofern sie nicht absichtlich umgedeutet wurde. Erhöhte Aufmerksamkeit muss den Zügen gewidmet werden, die (in der Regel) drastisch oder kurios hervortreten und in Surdetails des Stoffes in peripherische Einzelheiten eingehen, ganz unproportional zur übrigen kurzgefassten Struktur — ein Zeichen, dass es sich grösstenteils um alterierte Spuren wahrscheinlich einstiger religiösen Pointen handelt.“<sup>4</sup>) — Insofern DANĚK.

Die Grundthese dieser Abhandlung über das erste Buch des Psalters ist, dass es sich da um eine Thronbesteigungsfestliturgie zum herbstlichen Neujahrsfeste handelt<sup>5</sup>). Wenngleich die traditionelle Auffassung der Psalmen als isoliert stehender und gegenseitig unzusammenhängender Lieder und Gebete ausnahmsweise einmütig ist, bedeutet es doch noch nicht, dass sie richtig sein muss<sup>6</sup>). Unter anderem sollte man sich mindestens mit der Tatsache ernstlich beschäftigen, dass auch die Septuaginta, trotz der abweichenden Numerierung, genau die Reihenfolge der Psalmen beihält. Die einzige befriedigende Erklärung ist die, dass es sich da um stabile liturgische Reihen handelt, die allerdings im Kultdrama mannigfaltig erweitert und vielleicht auch abgeändert werden konnten, die aber trotzdem offenbar den Verlauf des Festes richtig wiedergehen. In diesem Zusammenhange ist es allerdings ausgeschlossen den Beweis bis in Einzelheiten zu führen und so wollen wir uns mit dem Hinweis auf einige Hauptpunkte zufriedensstellen.

1. Der Arme, Elende, Fromme, Gerechte usw., soweit in Einzahl angeführt, bezeichnet grundsätzlich (wir sprechen von Ps 1-xli) den König als die Hauptfigur des Festes. Theologisch gesehen tritt er da als ein Vorbild Christi auf, auch

<sup>4</sup>) S. C. DANĚK, *Gedalja* (Illustrace k teorii exegeze) = *Gedalja* (Illustration zur Theorie der Exegese), in: *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy ev. fakulty*, Praha 1930, S. 51-98; Zitat S. 52f.

<sup>5</sup>) Vgl. auch weitere Anregungen im Résumé dieser Studie in den Akten des VIII. internat. Kongresses für Religionsgeschichte, sowie meine tschechisch verfasste Abhandlung: *Žalmy* (= Die Psalmen), in: *Na každý den*, Praha 1955, S. 175-204.

<sup>6</sup>) Die Arbeiten von J. P. PETERS sind mir nicht erreichbar. Aus der Notiz bei A. R. JOHNSON in: *The Old Testament and Modern Study*, hrsg. H. H. ROWLEY, Oxford 1951, S. 185, darf ich wohl schliessen, dass mein Zutritt zur Frage von dem seinigen sich grundsätzlich unterscheidet.



dann, wo das NT unter dem Einfluss der Demokratisierung der Psalmen durch die Synagoge sie auf Christum nicht bezieht. Die moderne Wissenschaft steht grösstenteils noch unter dem Einflusse der Historisierungen der Septuaginta.

S. MOWINCKEL hat bereits in seinen bahnbrechenden *Psalmenstudien* den Ausdruck *l'dāvid* in den Ueberschriften der Psalmen im Sinne der Bestimmung für den kultischen Gebrauch 'Davids', d.h. des jeweils regierenden davidischen Königs, gedeutet<sup>7)</sup>. Trotzdem werden diese Psalmenüberschriften als sekundäre Zusätze übergangen, die zum eigentlichen Inhalt der Dichtung ohne inneren Zusammenhang stehen<sup>8)</sup>, und die Psalmen deutet man dann eventuell als Gebete von Angeklagten u.ä.<sup>9)</sup> Es handelt sich jedoch — oder handelte es sich ursprünglich — um königliche Psalmen. In der Tat wird der Psalmist einigemal wirklich als der König, *meleke*, bezeichnet, den Jahwä selbst 'auf Zion, seinem heiligen Berg eingesetzt hat' (Ps 11 6) und vor aller Welt als 'seinen Sohn', *ben (b'nî, ib. 7)* bezeugt. Ebenso lässt der Ausdruck *māšîqah*, der Gesalbte, keine Zweifel übrig, besonders Ps 11 2, aber auch xviii 51 u.a.

Der König ist nur als Held, *gibbôr*, denkbar; so neben xxxiii 16 ausdrücklich Ps xiv 4 (vgl. auch Jes ix 5). Eine Anspielung an seine heldenhafte Haltung darf man wohl ebenfalls in seiner Bezeichnung als *geber*, Mann, sehen. Bemerkenswerterweise wird er so nur seit der Lage in Ps xviii 26 tituliert, also von dem Psalm an, der offensichtlich im Kultdrama den Höhepunkt des Kampfes, an dem Gott selbst gezwungen war einzugreifen, andeutet (unten sub 6).

Dadurch sind wir an eine Gruppe von Ausdrücken gelangt, die den König allgemein als den Mensch oder den Mann bezeichnen. Er ist der Adam, der zum herrschen (*mšl*, viii 7) vorbestimmt war. So kann 'des Menschen Sohn' (*ben 'ādām*, ib. 5) nicht nur als einzelner, d.h. eigentlich jeder Mensch gedeutet werden, wenngleich es grammatisch so in Ordnung wäre, sondern man muss theologisch die Linie scharf im Auge behalten, die in weiterer Entwicklung über den himmlischen 'Menschensohn' des Buches Daniel (*bar 'enāš*, Da vii 13, mit

<sup>7)</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien I-VI*, Kristiania 1921-24, und neuerdings auch ds. *Psalm Criticism between 1900 and 1935*, in: *Vetus Testamentum* V, Leiden 1955, S. 13-33, besonders S. 18.

<sup>8)</sup> Unter den neueren auch A. WEISER, *Die Psalmen*, in: *Das Alte Testament deutsch*, Göttingen 1950.

<sup>9)</sup> H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, in: *Handbuch zum A. T. I*, Tübingen 1934; auch A. BENTZEN, *Messias — Mose redivivus — Menschensohn*, Zürich 1948.



dem allerdings der *ben 'ādām* des Psalmes nicht identisch ist!) auf den 'Menschensohn' der Evangelien hinweist. Der parallele Ausdruck *'enôš*, Mensch (Ps viii 5), bezeichnet sonst im ersten Buch des Psalters nur die Feinde des Psalmisten (sub 5) und deutet hier offenbar auf die Erlöseraufgabe des Königs im Kultus hin, wo er erniedrigt und schuldbeladen dasteht (sub 3). Ausdrücklich besagt es Ps xxii 7 durch die Wendung *herpat 'ādām*: dieser Adam wurde zur Schmach . . . Ja, er ist kein Mann (*'iš*) mehr, sondern ein Wurm (ib.). Trotzdem gilt ihm die Verheissung des Allerhöchsten, dass "der Mann des Friedens Nachkommenschaft (so besser als: Zukunft) haben wird" (xxxvii 37, vgl. xxii 31f Jes liii 10) im Gegensatz zu seinen Feinden (Ps xxxvii 38). — Von diesem Standpunkte aus wird man xxxi 21 folgendermassen zu übersetzen haben: "Du birgst sie (d.h. die Treuen) in deines Angeichts Schutze vor den Zusammenrottungen (hapax *rokes*, pl. cstr.) wider dem Manne", wenn er als König nicht im Stande ist sich ihrer anzunehmen.

Ueber die Bezeichnung des Königs als Knecht, *'ebed*, weisen diese Psalmen wieder auf den König der Könige hin, der "Knechtsgestalt annahm" (Ph ii 7), wobei es nichts ausmacht, dass wissenschaftlich betrachtet die Glaubensfolgerung nicht restlos bejaht werden muss. Religionsgeschichtlich gesehen ist die Parallele zwischen den Psalmen und dem Christuszeugnis des NT zweifellos. Die at. Texte 'demokratisieren' zu wollen bedeutet die Sachlage gar nicht zu verstehen.

Dass der Knecht gerecht (*saddiq*) ist und seine Gerechtigkeit eben im Leiden beweist, ist zur Genüge aus den Ebedliedern des Deuterocesaja bekannt (vgl. Jes. liii 11) und wird in den Psalmen mehrfach hervorgehoben. Er "muss viel leiden" (Ps xxxiv 20, vgl. Mc viii 31), aber 'seiner Gebeine wird kein einziges zerbrochen' (Ps xxxiv 21, in Anspielung an Ex xii 46, vgl. J xix 36), sodass er auch fernerhin seine hohepriesterliche Sendung wird ausüben können (vgl. Lv xxi 19!).

Rückwirkend lässt sich von da aus der Ausdruck *hāsīd* der Psalmen erklären. Die geläufigen Uebersetzungen 'lieblich, gütig, fromm' erfassen nicht den Kern der Sache, insofern sie nicht (in Mehrzahl!) als Bezeichnung des Volkes vorkommen. Als Bezeichnung des Königs enthält das Wort noch etwas mehr, was die alte tschechische Bibelübersetzung, die so gen. Kralicer aus dem 16. Jh., durch "der Liebe" (Ps iv 4, vgl. 'Mein lieber Sohn' Mt iii 17) oder "der Heilige" wiedergibt. Es handelt sich eben um den Gottkönig, der in ganz besonderer Bezie-

hung zu Gott steht (vgl. J x 30). Ihn hat Jahwä abgesondert — so ist Ps iv 4 aufzufassen, wobei das hebräische *biplāb jabveb ḥāsīd lō* durch auffallende Assonanz mit dem *haplēb ḥāsādekā* (xvii 7) darauf hinweist, dass 'das Beweisen der wunderbaren Güte' des Herrn gerade in der 'Absonderung des Lieben' besteht.

In dieser seiner Stellung Gott gegenüber wird der König als sein 'Einziger', Eingeborener, *jāḥīd* (xxv 16) bezeichnet. Falsch übersetzt man die Stelle: "denn ich bin einsam"! Der Sohn erinnert seinen Vater daran, dass er sein Eingeborener ist; vgl. J iii 16. Damit hängt aber weiter die Vorstellung einer Waise, *jātōm* (Ps x 14.18) zusammen. 'Von Vater und Mutter verlassen' (xxvii 10) wird er von Gott adoptiert (ib., vgl. 11 7). Jetzt ist er nur sein. Im Hintergrund steht unstreitig die Vorstellung des Priesters "nach der Weise Melchisedeks" (vgl. cx 4 H v 6), obwohl dieser Name in Ps i-xli direkt nicht erwähnt wird. Der König steht über der aronitischen Priesterschaft, seine Mission eines Mittlers ist einzigartig und unvergleichbar. Er ist zwar nur 'ein Gast und Pilgrim' auf Erden (*gēr, tōšāb*, xxxix 13), ist elend und unterdrückt (*ānī*), dürftig (*ebjōn*), zerschlagen (*dak*) und gering (*dal*), aber hinter ihm steht Jahwä, deshalb — "selig, der auf den Geringen achtet!" /xli 2), wennnicht eher: 'der ihm huldigt' (*maskīl*), so wie dem Herrn (xlvi 8). Bereits möchte man hier die nt. Worte anführen: "Niemand kommt zum Vater ausser durch mich" (J xiv 6) und "wer mich hasst, der hasst meinen Vater" (xv 23).

2. Als König ist er Sohn Gottes, also gottähnlich und infolgedessen sünden- und schuldlos. Ps i oder xv u.a. gehören mit Ps ii eng zusammen und haben nichts mit Gesetzesfrömmigkeit zu tun. Vom Geiste des späteren Judentums ist jedenfalls hier nichts zu finden. Es handelt sich um keine Moral der Werkgerechtigkeit. Der König nimmt eine Ausnahmstellung ein.

Als Gottes Sohn ist der König urzeitig, trotzdem Jahwä von ihm erklärt: "ich habe dich heute gezeugt" (Ps ii 7). Dies 'heute' bezieht sich eben auf die Vergegenwärtigung im konkreten Augenblicke der Kultfeier dessen, was in Wirklichkeit seit der Urzeit bereits besteht (vgl. *āz*, ib. 5<sup>10</sup>). Ähnlich weist auch 'die Erwählung vom Mutterleibe' (xxii 10f) darauf hin, dass 'das Wort, das im Anfang war, jetzt Fleisch ward' (J i 1.14), neutestamentlich ausgedrückt.

Bereits die Septuaginta hat offenbar an der Ausserordentlichkeit der

<sup>10</sup>) Vgl. A. BENTZEN, *op. cit.* zu Ps ii.



Erscheinung des Psalmisten Anstoss genommen, daran, dass Jahwä ihn, 'des Menschen Sohn' (Ps viii 5) nur 'wenig geringer gemacht hat als Gott' ('*elôhîm*, ib. 6). Die Auffassung: „als Engel“ ist eben als Folge judaistischer Glaubensvorstellungen in den Text der Septuaginta hineingedrungen und führte zur weiteren 'demokratisierung' des Psalmes. In Wirklichkeit wird die Gottähnlichkeit des Königs hervorgehoben, den Jahwä 'mit Herrlichkeit und Glanz gekrönt hat' (ib.). Die Uebersetzungen haben oft für *kābôd* 'Ehre', aber um diesen gesellschaftlichen Wert handelt es sich da überhaupt nicht. Das tritt noch klarer hervor, wenn wir wissen, dass durch den Ausdruck *jēhîdāh* (xxii 21 xxxv 17) kein Synonymum zu *nepes*-Seele, sondern vielmehr zu *kābôd*-Herrlichkeit gemeint ist. Es ist eben das, was den Eingeborenen, *jāhîd* (oben sub 1) charakterisiert und es hängt ganz natürlich mit dem Charakter der Feinde des Psalmisten, jener chaotischen Teufel, die das Werk Gottes vernichten wollen, zusammen, dass sie es gerade auf die *jēhîdāh* seines Auserwählten abgesehen haben. Von seiner 'Herrlichkeit' hängt jedoch 'der viele Segen' (xxi 7) ab, offenbar in dem Sinne, dass er selbst den Grundstein des Segens für andere bildet. Deshalb bekennt der Psalmist weiter: „Von dir rührt mein Ruhm her in grosser Versammlung“ (xxii 26), geradezu als Erfüllung der Bitte: „Und jetzt verherrliche du mich, Vater . . .“ (J xvii, 5).

Jahwä ist sein Vater (so ausdrücklich Ps lxxxix 27) anstatt seines Vaters und seiner Mutter (xxvii 10), er 'wird ihn unterweisen und den Weg, den er wandeln soll, zeigen' (xxxii 8) — und der König richtet sich nach dem Grundsatz: „in dem, was meines Vaters ist, muss ich sein“ (L ii 49). So sehnt er sich vor allem danach 'im Hause des Herrn weilen zu dürfen' (Ps xxvii 4 u.a.) und entfernt von da 'rückkehren zu dürfen' (so xxiii 6 anstatt des 'Wohnens' der Septuaginta). Ausdrücklich wird hier und noch an weiteren Stellen vom 'Hause des Herrn', *bêt jahveh*, gesprochen, was nicht in dem Sinn abgeschwächt werden sollte, als handle es sich nur um den Tempelhof. In den Tempel selbst war jedoch einem gewöhnlichen Sterblichen der Eintritt nicht gestattet!

Anders verhält sich die Sache mit dem Könige. Nur auf ihn kann man also auch die Schilderung des 'Tadellosen' (xv) beziehen, will man nicht Ps xv als die Frucht judaistischer Gesetzesfrömmigkeit hinstellen. Wahrscheinlich ist auch Ps i nicht als späteres 'Vorwort' zum Psalter, sondern als Charakteristik des davidischen Mittlers aufzufassen.



Ihm hat Jahwä seiner Gerechtigkeit willen das Gericht übergehen und nur von diesem Standpunkte aus ist die öftere Berufung des Psalmisten auf seine eigene Gerechtigkeit erträglich und mit dem Geist der gesamten biblischen Botschaft vereinbar (vgl. xviii 21. 25 usw.). Es handelt sich da eben nicht um eine geläufige menschliche Eigenschaft, sondern um eine besondere Qualität des Gesalbten. Nun begreifen wir erst, wie es sich mit seinem Eid in xv 4 verhält! Es handelt sich gar nicht darum, dass er nur das gegebene Wort treu hält, auch wenn er dadurch zu Schaden kommen sollte. Die Wurzel *r'‘* *I*. bezeichnet doch das Böse, Schlechte. Der König schwört also zum Bösen des Gegners und ändert seinen Richterspruch nicht. Letzten Endes handelt es sich doch bei diesem Gerichte um die Heiligkeit Gottes — und da muss jede Rücksicht zur Seite.

Und so ist es nur ganz natürlich, dass der Herr ihn 'um seiner Unschuld willen fest hält und ihn vor sein Angesicht auf ewig stellt' (xli 13, vgl. xxi 5). Dieses *l'‘ôlām*, in Ewigkeit, ist ganz natürlich bei dem, der sagen kann: „Siehe, ich bin gekommen; in der Buchrolle steht über mich(oder: für mich) geschrieben“ (xl 8). Als eigentliche Erfüllung kommt nur der König der Könige in Betracht (H x 7), als vorläufige aber der, der sein Vorbild war.

3. Als König trägt er die Sünden des Volkes stellvertretend, und zwar mit dem Volke so eng verbunden, dass er von seinen eigenen Sünden spricht! Vgl. das Zeugnis des NT, das die Linie vom davidischen Könige bis zum Davidssohne zieht und also bei Erklärungen von Psalmen nicht übergangen werden darf! In diesen Psalmen handelt es sich weder um Kranke noch um Angeklagte.

Zum Wesen der altisraelitischen — oder vorsichtiger gesagt: judäischen — Feiern gehörte offenbar die Aufführung des stellvertretenden Leidens des Königs, der mit der Sünde des Volkes belastet im Rahmen des Kultdramas ihre ganze Schwere, die die Abgeschiedenheit von Gott zur Folge hatte, das Gericht, aber wegen seiner standhaften Treue ebenfalls die Erlösung erlebt hatte. Zur Ergänzung des at. Bildes wird man hier mit Recht und Nutzen nt., besonders die paschalen, Texte heranziehen müssen. Ebenso lässt es sich vermuten, dass gerade in diesem Abschnitt die israelitisch-judäische Feier von den analogen altorientalischen Feiern abweichen wird, obwohl sie andererseits besonders mit der babylonischen viele Berührungspunkte haben wird.

Derjenige, den Jahwä seinen Sohn nennt (Ps 11 7) und ihn nur 'wenig

geringer gemacht hat als Gott' (viii 6), der vor allem Volke als der Gerechte und Unbescholtene erwiesen wurde, wird einem Leiden ausgeliefert, das ganz der Schilderung von Jes lxi entspricht. Sein eigenes Volk verlässt ihn, ja es steht ihm sogar feindlich gegenüber. Allerdings müssen wir wissen, das 'am das Volk, konkret sein Volk und nicht etwa Fremdlinge bezeichnet. So Ps iii 7; xviii 44; xxii 7. Dazu vgl. jenes: „Kreuzige, kreuzige ihn!“ (L xxiii 21). Der Widerstand ist so allgemein, dass der Leidende geradezu „dem Gedächtnis entschwunden ist wie ein Toter“ (Ps xxxi 13). Ja er ist sogar von Gott verlassen: „Wahrum, Herr, stehst du in der Ferne?“ (x 1) . . .

Die Gottverlassenheit bedeutet für ihn geradezu den Tod (vgl. xiii 4 u.a.). In mannigfachen Bildern stellt er Gott sein Leiden vor die Augen (z.B. vi 3; xxxi 11; xxxii 3; xxxviii 4). Solche Bilder verleiten allerdings sehr leicht zu Feststellungen von Krankheiten, bzw. anderer Ursachen seines Leidens (Haft, Gerichtsverfahren), aber das ist schlechte Diagnose. Das Leiden des Psalmisten ist tieferen Grundes. „Denn im Tode gedenkt man deiner nicht“ (vi 6). Er spielt da an seine Mission an, seinem Volke, ja der ganzen Welt, Gottes Zeuge zu sein (unten 7). Aber diese Aufgabe kann er nur als Lebender unter Lebenden erfüllen!

Lassen wir uns nicht irre führen, dass er die 'Sünden seiner Jugend' (xxv 7, vgl. xxxii 5; xxxviii 5. 19; xl 13; xli 5) bekennt. Es spricht der 'Eingeborene' (xxv 16), der 'in dessen Herzen kein Falsch ist' (xxxii 2). Uebersehen wir auch nicht, dass wenigstens im letztgenannten Falle das Leiden als etwas Vergangenes hingestellt wird, was jedoch für die Volksgenossen des Erlösten von so grosser Bedeutung ist, dass nun „dafür jeder Fromme zu dir beten wird“ (ib. 6). Als ob wir das nt. Wort hören würden: „Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden“ (2K v 17).

Dadurch ist aber noch weiter angedeutet, dass es sich um ein stellvertretendes Leiden und somit auch um ein stellvertretendes Sündenbekenntnis handelt. Sollte jedoch das Opfer nicht wertlos und eine leere Formalität geblieben sein, konnte der König nicht anders, als sich mit seinem Volke solidär erklären. Die Tiefe seines Bekenntnisses hebt mächtig die geistige Höhe des AT hervor und unterstreicht ganz einzigartig den Zusammenhang zwischen der at. Verheissung und der nt. Erfüllung. Eine bedeutende Einzelheit für die richtige Einschät-



zung dieses Opfers finden wir in Ps xxxviii f. „Aber ich bin wie ein Tauber, der nicht hört, und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut . . .“ (xxxviii 14f). Es ist nicht schwer die bekannten Ebed-motive hierin zu erkennen (Jes l 6f; liii 7, vgl. Jer xi 19). Der folgende Psalm zeigt dann durch die Worte: „...ich will meinem Mund einen Zaum anlegen, solange der Gottlose vor mir steht“ (xxxix 2) geradezu auf das Verhalten Jesu vor dem Hohepriester (Mt xxvi 63) nach seiner Beschuldigung durch falsche Zeugen, also durch Leute, die im Lichte von J liii 18 zu beurteilen sind. Das Schweigen bedeutet den endgültigen Schiedsspruch über den Gegner. Es ist eben nötig bei den einzelnen biblischen Bildern und Redewendungen ihre theologische Tragweite zu verfolgen.

4. Als König führt er den Kampf Gottes. Von seiner Treue hängt das Heil des Volkes ab. Er weiss, dass es sich um die Sache Gottes handelt, deshalb übergibt er ihm alles. Gott möge durch seinen Rechtsspruch aller Welt klarmachen, wer sein Gesalbter ist. Von Parteizwistigkeiten des Judentums und dergleichen kann keine Rede sein.

Nicht nur Sündenbekenntnis und verzweifelter Flehen eines Machtlosen vernehmen wir aus den Psalmen, sondern auch königlich selbstbewusstes: „Steh' auf, Jahwä!“, das an die Worte Mosis in der Wüste beim Weiterziehen der Lade erinnert, wobei der Wunsch geäußert wurde: „... dass deine Feinde zerstreuen, und die dich hassen, vor dir fliehen!“ (Nu x 35). Es ist klar, dass die in Frage kommenden Psalmen uns in eine ähnliche Situation versetzen. Schwerlich könnte man annehmen, dass einen so ausgeprägt kultischen Ruf wer immer hätte anwenden dürfen. Auch das ist weiter beachtenswert, dass das fünferlei „Steh' auf!“ in unseren Psalmen genau vor der Situation des Ps xviii verläuft, also bevor der Herr seinem Gesalbten zur Hilfe herbeieilt (unten 6). Haben wir das Sündenbekenntnis erst in den weiteren Psalmen vernommen, bedeutet es, dass es dazu erst nach der Rettung des Königs kam, wahrscheinlich als Bestandteil der Reinigungsriten, der unbedingten Voraussetzung für den Eintritt ins neue Leben.

Die Bitte: „Steh' auf, Jahwä!“ (liii 8; vii 7 usw.) wird gut durch eine folgende ergänzt: „Erhebe über uns das Licht deines Angesichts“ (iv 7), worin der aronitische Segen (Nu vi 24-26) nachhallt. Der Segen des Herrn ist doch die Vorbedingung des Lebens, nicht der zeitige Ertrag der Felder.

Aber wie den Willen des Herrn erkennen? Der alte Orientale ging



an kein Werk ohne das Orakel befragt zu haben, und Israel tat keine Ausnahme. Allerdings verwandelten sich die Zeiten und die Verhältnisse änderten sich. Besonders das babylonische Exil bedeutete einen tiefen Einschnitt in das geistige Leben des Volkes und in seine gottesdienstlichen Äusserungen. Deshalb lesen wir heute im Texte: „Am Morgen, Herr, wirst du meine Stimme hören, am Morgen rüste ich dir zu und spähe aus“ (Ps v 4). Warum gerade ‘am Morgen’ und wie? Soweit mir bekannt ist, war es MOWINCKEL als einziger, der bereits vor mehr als drei Jahrzehnten gesehen hat, dass *boke*r hier nicht ‘Morgen’ bedeuten kann, sondern vielmehr ‘Schauopfer, Omenopfer’, also ein Nomen, verwandt zum Piel *bake*r xxvii 4<sup>11</sup>). Seine Stimme ist jedoch leider ohne Widerhall verschollen, soll ich nicht meine eigenen Studien anführen<sup>12</sup>).

Obschon in Folge eines günstigen Omen, oder sonstwie anders, fordert der Psalmist Jahwä auf ihn zu richten (vii 9; xxvi 1 u.a.). Ja Forderungen, wie: “Richte mich!” “Wach auf zu meinem Recht!” usw. (ix 5; xvii 2; xxxv 23) gehen direkt in die über: “Streite, Herr, wider die, die gegen mich streiten” (xxxv 1). Da steht kein zerknirschter Schuldige vor uns, der in Ungewissheit über den Rechtsspruch zittere. Der König fühlt sich mit Gott so einig, dass er geradezu seinen Streit als den Gottes bezeichnet, sodass er schliesslich darum fleht: „Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, Herr mein Gott, dass dies ich meiner nicht freuen” (xxxv 24, vgl. xxxi 2). Der letzte Massstab kann ja doch nur die Gerechtigkeit des Vaters sein, der sich auch der Sohn unterwirft.

“Gegen dich haben sie sich empört”, ruft der Psalmist (v 11, vgl. xxi 12) und zweifelt nicht, dass Gott ihnen auch antworten wird (xxxviii 16). Die Feindseligkeit dem Könige gegenüber ist nur die Folge der Feindseligkeit wider Gott selbst. Dem Widersacher wird es aber nicht gelingen über dem Gesalbten zu triumphieren und so Gottes Erlösungswerk zu vereiteln und die Welt zurück in den Chaos zu stürzen. Im Gegenteil, was er beabsichtigt, wird ihn treffen (vgl. v 11; vii 16f; ix 16f u.a.). Der Feind hat sich im Grunde gegen Gott empört und wird nun nach dem *ius talionis* gerichtet<sup>13</sup>). Ja er ist eigentlich schon

<sup>11</sup>) S. MOWINCKEL, *op. cit.* I., 1921, S. 146.

<sup>12</sup>) Ausser tschechisch verfasste Arbeiten vgl. M. Bič: *Der Prophet Amos — ein Haepatoskopos?* in: *Vetus Testamentum* I, 1951, S. 293-296; ds. *Mašín b'qir*, in: VT 4, 1954, 411-416.

<sup>13</sup>) M. Bič, *Zur Problematik des Buches Obadja*, in: *Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden 1953, S. 11-25, besonders S. 22.

durch sein Handeln vernichtet, denn nur in Gott ist das Leben, ohne ihn der Tod . . . (vgl. J 111 18, auch v 24).

Dagegen bleibt 'Gott in dem Geschlecht des Gerechten' (Ps xiv 5), 'macht hell seine Leuchte' (xviii 29) . . . , lässt ihn 'zurückkehren in das Haus des Herrn' (xxiii 6), wo er nun 'sein Leben lang weilen' (xxvii 4) und 'seinen Brüdern inmitten der Gemeinde' xxii (23 u.a.) die wunderbaren Taten des Herrn verkünden wird.

5. Als König und Vorbild Christi steht er gegenüber seinem Widersacher, dem Vorbild Antichrists. Von da aus erklären sich die Bilder vom Löwen (immer in Einzahl!) usw. Neben dem Anführer tritt begreiflicherweise auch sein Gefolge auf; das Wechseln der Ein- und Mehrzahl im Text ist in Ordnung. Der Urfeind kann allerdings in konkretisierter Form auftreten, aber nur nicht historisieren!

Gegenüber einer so ausserordentlichen Erscheinung wie dem Könige einerseits, muss unbedingt auf der anderen Seite eine ihm ebenbürtige Erscheinung stehen. Vertritt der König die Sache Gottes als sein Gesalbter, ja geradezu sein Sohn (11 2.7), kann ihm gegenüber niemand geringerer auftreten als jener Urfeind Gottes, den das Judentum später Satan und das Christentum Antichrist benannt hat.

Er und niemand anderer ist in unseren Psalmen unter der Bezeichnung 'Löwe', *'arjēb*, gemeint. Es ist gewiss kein Zufall, dass dieser Ausdruck stets nur in Einzahl erscheint (das streitige *'arī* xxii 17 können wir da nicht lösen). Wird der Feind dabei eigentlich nur als dem Löwen ähnlich geschildert, bedeutet das wahrscheinlich, dass man jeden Dualismus in den Psalmen vermeiden wollte, als ob dem Gott des Lichtes eine finstere Gottheit gegenüber stünde; an der Sache ändert das jedenfalls nichts.

Zur Hilfe nimmt der 'Löwe' seine Jungen, *ke'pīrīm*, mit (xvii 12; xxv 17), anderemale werden in seinem Gefolge mancherlei verdächtige Wesen angeführt, verdächtig durch ihren dunklen Ursprung sowie durch ihr Handeln, teilweise sogar zoologisch überhaupt nicht identifizierbar. Es sieht so aus, als wären sie mit der Rolle von Treibern, die das gejagte Wild, den Psalmist, der offenbar nur dem 'Löwen', ihren Haupt und Herrn, gehören sollte, einkreisen und ihm das Entkommen verunmöglichen sollen, beauftragt worden, vgl. die Stiere, Hunde usw. in Ps. xxii 13. 17. 21f. Zu solchen gehören zweifellos auch die *re'hābīm* xl 5, wohl ursprünglich 'Ungeheuer' aus der Gattung des ägyptischen 'Drachens' (z.B. Jes li 9) und höchstens erst in zweiter Reihe dann 'Hoffärtige'.



In anderen Fällen umgibt sich der Urfeind mit verschiedenen Bösewichten und Uebeltätern<sup>14)</sup>. So erscheint deren gleich eine Siebenerzahl Ps v 5-7 mit dem *'iš dāmīm* an der Spitze, in dem man unberechtigtweise nur einen 'Blutgierigen', eventuel sogar 'Blutgierige' sieht, anstatt jenes 'Menschenmörders von Anfang an' (J VIII 44, vgl. Gn III 4f). Seine Erfindsamkeit ist grenzenlos. Immer neue und neue Gesichter nimmt er an, immer neue und neue Verbündete gewinnt er. Gerade der Mensch wird zu seinem Instrument, um das Erlösungswerk des Herrn, das er durch seinen König vorbereitet hat um ihn, den Menschen, zu retten, zu vernichten. Wir treffen so auf 'Könige der Erde und Fürsten' (II 2), auf 'Mannessöhne' (IV 3), auf 'Fette' (XVII 10; XXII 30), deren aller 'Anteil in diesem Leben verbleibt' (XVII 14) und deren Ende 'im Staub der Erde ist' (XXII 30), d.h. im Tode. Deshalb wird von ihnen als von elenden und sterblichen Erdenmenschen gesprochen (*'enôš*, IX 20f; X 18; *me'îm* XVII 14), trotz ihres Protzentums (X 4. II. 13) und ihrer Grausamkeit (XVIII 49; XXVII 12).

Damit sind wir an einen höchst interessanten Abschnitt gelangt (XXXIV), der durch seine Ueberschrift mit IS XXI in Zusammenhang gebracht wird. Dort David am Philisterhof, hier der Psalmist vor Abimelech. Man ist gewohnt die Situation sich so vorzustellen, dass David einfach aus Angst sich verstellt und sich als Wahnsinniger hingibt. Warum ist er also nicht anderswo geflüchtet? Unmittelbar nach dem Siege über Goliath, dazu noch mit seinem Schwert gewappnet, konnte er doch nicht unerkant bleiben. Weiter: warum bezeichnen ihn die Philister als 'den König der Erde' (IS XXI 12), wo er es doch, historisch gesehen, nicht war? Und warum sollte der Psalm auf ein feiges Handeln des Königs hinweisen? Man wird offenbar die konventionelle Auffassung von IS XXI korrigieren müssen. Der Text spricht von etwas anderem! David musste eben als Gesalbter dorthin gehen, damit die Kunde von der Herrlichkeit der Erlösung Gottes in alle Enden der Erde dringe, auch zu den verbissensten Widersachern. Es ist ausgeschlossen in diesem Zusammenhange die These terminologisch nachzuweisen, nur auf ein Wortspiel sei hingewiesen: *va-jitholel* (er stellte sich wahnsinnig, IS XXI 14) und *tithallel* (wird sich rühmen, Ps XXXIV 3). Kurz gefasst: das Sich-wahnsinnig-stellen Davids bedeutet, dass er am Philisterhofe, allen Vorstellungen der Zeit zu Trotze (vgl. IS XXVI 19),

<sup>14)</sup> Vgl. S. MOWINCKEL, *op. cit.* I.



Jahwä und nicht die örtlichen Götter verehrte. Zu seiner Angst vgl. den Kampf Jesu in Gethsemane.

Da sehen wir aber von neuem David oder den davidischen König in seinem Kampfe von allen verlassen. Auch seine Nächsten bleiben ihm ferne (vgl. oben 3). Da hat aber bereits der Widersacher die hinterste Grenze seiner Machtentfaltung erreicht. Es war ihm möglich den Gesalbten von allen Menschen zu trennen und so alle unter seine eigenen Netze einzuziehen, aber er konnte nicht die Treue des Dulders brechen — und muss also zuletzt selbst ihm unterliegen. Deutlich wird da die Linie sichtbar, die aus den Psalmen zu den Evangelien führt.

6. Als König wird er in höchster Not (Ps xviii) von Gott errettet und erhält dann von ihm die Richteraufgabe seinen Feinden gegenüber. Dies Gericht muss man — biblisch gesehen — als Vorbild des letzten Gerichtes auffassen und kann dann nicht von Rachgier und ähnlichen niedrigen Trieben sprechen. Im Spiele war Gottes Heiligkeit, keine Privatinteressen.

Den Gipfelpunkt des Dramas bildet der Augenblick, wo Jahwä seinem Gesalbten zur Hilfe herbeieilt und ihn rettet, indem er ihn der Hölle entreisst, wo ihn bereits die 'Ströme Belijaals' zu verschlingen drohten (xviii 5f). Dadurch bekennt er sich zu ihm sichtbar und verurteilt gleichzeitig die Ränken seiner Gegner. Der Grundstein des neuen Aeons ist gelegt. Die Lage des Königs war so kritisch, dass er eigentlich schon zu den Toten gezählt werden musste. Menschliche Hilfe war bereits ausgeschlossen, aber im letzten Augenblick, bevor ihn der Tod endgültig in seine Macht hätte bekommen können<sup>15</sup>), greift selbst Jahwä ein. Er hat den Notruf seines Gesalbten vernommen (ib. 7). Allem Anschein nach spielt sich die Szene im Tempel ab, wo zur Zeit der Gegner die Abwesenheit Gottes ausnützt (vgl. x 1), ja sogar das Los wirft (vgl. Ob 11), sich also Rechte aneignet, die allein dem Herrn gebühren<sup>16</sup>).

Jahwä "neigte den Himmel und fuhr herab" (Ps xviii 10), Himmel und Erde sind also in Bewegung, denn er schafft Neues. Dabei sei darauf hingewiesen, dass für das Herausziehen des Psalmisten aus den Urwässern (ib. 17) das Verbum *mšj* gebraucht wird, das im Hifil nur noch im Paralleltext 2S xxii 17 und im Qal nur in Ex 11 10, da von Mose, vorkommt. Ich vermute da eine gewollte Assonanz! Der König wird aus den tötenden Fluten wie Mose herausgezogen, um dann als Mose

<sup>15</sup>) Zur Diskussion über 'den Tod' des Psalmisten vgl. A. BENTZEN, *op. cit.*

<sup>16</sup>) M. Bič, *op. cit.* 1953, S. 22f.

redivivus sein Volk aus dem Tode ins neue Leben im gelobten Land hinauszuführen.

Die folgenden Psalmen bilden hier eine zweifelslose Fortsetzung: Ps xix weist auf den Augenblick hin, wo die Sonne am Tage der Tag- und Nachtgleiche mit ihre Strahlen ins Allerheiligste hineindringt und so den ersehnten Augenblick des festlichen Einzuges Gottes als Königs ankündigt, worauf dann Gott durch seinen Knecht (ib. 12) dem Volke sein Gesetz als Wegweiser und Bedingung des neuen Lebens vorlegt. In Ps xx betet das Volk für den König und lobt Gott für seine Errettung. Ps xxı behandelt dann konkret die neuen Aufgaben, die dem König auferlegt werden. Dabei ist zu beachten, dass er um Leben bittet (ib. 5), obwohl er Recht hatte 'Völker zum Erbe zu heischen' (11 8). Die Erfüllung seiner Bitte, die man mit 1R 111 5ff (auch J 1V 34; VI 38) vergleichen kann, wird ihm gewährt.

Die erste Tat des Siegers ist begreiflich das Gericht über die Besiegten. Hat man die Sachlage nicht erkannt, spricht man hier leicht von unbiblischem, vorchristlichem Geiste. Darin besteht wahrlich eine grosse Gefahr einer oberflächlichen Demokratisierung, weil die Psalmen dadurch zur Unterlage für unmenschlichste Hassausgüsse verunstaltet und so die niedrigsten Triebe aufgepeitscht werden können. Es handelt sich jedoch um königliche Psalmen und im gegebenen Falle um das Gericht, das dem jüngsten Gerichte als Vorbild dient, gerade so, wie das neue Jahr das Vorbild des neuen Aeons ist.

Das Gericht und die Verurteilung der Feinde werden gewiss nach altorientalischer Weise recht realistisch, ja drastisch geschildert, aber trotzdem bleibt auch im AT als letztes das Wort von 'der Freude über einen Sünder, der Busse tut' (L xv 7). Der Feind (vielleicht besser: Urfeind) wird gerichtet, 'zermalmt wie Staub vor dem Winde und wie Kot auf der Gasse zertreten' (Ps xviii 43), aber sein Ende dient anderen zum Heile. 'Söhne der Fremde (*bēnê nēkār*) kommen zitternd aus ihren Burgen hervor' (ib. 46), d.h. sie unterwerfen sich dem Sieger — und nichts hören wir darüber, dass auch sie vernichtet werden. Sie haben erkannt, wer in Wirklichkeit König und allein der Ehren würdig ist, und haben sich ihm untertan. Es entsteht ein neues Volk, 'am, zu dem sich auch die Heiden, *gōjīm*, anschliessen (ib. 44) und 'Jakob suchen' (xxiv 6, vgl. Jes xlv 5bβ). "Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt . . ." (Ps xxiv 1), neutestamentlich: Jetzt „ist Gott alles in allen" (1K xv 28). Der Universalismus der Psalmen gehört zweifellos zu den



erhabensten Bestandteilen ihrer Botschaft und würde es verdienen klarer durch uns alle gesehen zu werden. Um was anderes handelt es sich hier, wennnicht um 'eine Herde und einen Hirt' (J x 16)? Um die Erfüllung des Ideals, das der Prophet so klassisch formuliert hat: "Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spiesse zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen" (Jes 11 4; Mi 1v 3)!

7. Als König dient er schliesslich seinem Volke als Zeuge Gottes und Führer zum Heile. Schon seine Treue und Standhaftigkeit im Leiden ist als Zeugentat anzusehen. Nach seiner Erlösung und Erhöhung verkündet er dann Gottes Heilstaten in 'zahlreicher Versammlung seinen Brüdern'. Das neue Jahr, die Heilszeit, ist eingebrochen.

Nach dem vollbrachten Gericht steht der König vor einer neuen Aufgabe — sein Volk zu unterweisen. Das ist aber eine Zeugenpflicht, die nur der erfüllen kann, der sich auch bewährt hat. Der König tat es. Darüber berichten bereits Ps xvif, die uns in die Zeit vor seiner Befreiung versetzen. Zum besseren Verständnis dieser, zum Teil sehr schwierigen, Texte verhilft uns die nt. Applikation eines Teiles von Ps xvi in Apg 11 25-28 u. xiii 35 mit besonderem christologischen Akzent in 11 31. Wenngleich es sich da um eine theologische Schlussfolgerung handelt, besteht kein Zweifel darüber, dass die nötigen Voraussetzungen bereits im at. Text gegeben sind. Der König blieb auch in seinem Heimsuchungen treu und befleckte sich durch keinerlei Verkehr mit anderen Göttern (Ps xvi 3f), ja er wird nicht einmal ihren Namen aussprechen (vgl. xvii 3).

Einen konkreten Beweis seiner Treue haben wir bereits in Ps xxxiv gefunden (oben 5). Auch unter den 'Philistern' rühmt er sich des Herrn, mögen ihn seine Gegner für einen Wahnsinnigen halten (1S xx1 14). Solch eine Zeugentat hat jedenfalls eine ganz besondere Bedeutung für das Volk Gottes (Ps xxxiv 3f), das nun mit seinem König Gott verherrlichen wird. Und der König wird es unterrichten: "Kommt, Kinder, und höret mir zu . . ." (ib. 12). Aus solchen Situationen sind wahrscheinlich die s.g. Weisheitspsalmen entstanden und durch weitere 'Demokratisierung' überhaupt die Weisheitsliteratur, deren eigenste Wurzeln im Kultus zu suchen sind, wie auch aus unserem Zusammenhange hervorgeht. Neben dem König sind dabei wohl auch Priester tätig, teilweise vielleicht als seine Dolmetsche, teilweise mit eigener Initiative oder besonderer Beauftragung (z.B. xxxvii 30).



Des Königs eigenstes Zeugnis besteht in der Verkündigung des Evangeliums, der freudigen Botschaft von Gottes Gerechtigkeit und Treue. Jetzt wird er nichtmehr schweigen! (xl 10). Der Piel-Stamm der Wurzel *bsr* (ib.) führt uns wiederum bis zur nt. freudigen Botschaft. Die verkündet der König 'seinen Brüdern in grosser Versammlung' (xxii 23. 26; xxxv 18 u.a.), von der man trotz ihrer verschiedensten Abstammung (xviii 44, oben 6) sagen kann: "Die Menge der Gläubig- gewordenen aber war ein Herz und eine Seele" (Apg iv 32).

Die ganze Feier endet in Freude und Jauchzen. Der König 'wäscht sich die Hände in Unschuld' (Ps xxvi 6, vgl. Dt xx1 6), als Zeichen der Reinheit, die ihn befähigt die feierliche Prozession um den Altar herum zu eröffnen (Ps xxvi 6) . . . und die Versammlung stimmt ein 'neues Lied' an (xxxiii 3 ;xl 4). Jahwä hat doch von neuem vor seinem ganzen Volke bewiesen, welch mächtiger Schöpfergott er sei (xxxiii), der alles neugeschaffen, seinen König errettet und durch ihn das Volk vom Tode erlöst hat. Wunderbar sind Gottes Wege, seiner Wunder- taten 'sind zu viele um sie zu zählen und erzählen zu können' (xl 6), aber da steht ja allen vor Augen ein lebendiger Zeuge seiner Macht und Treue! 'Selig, wer auf ihn achtet und ihm huldigt' (xl1 2) — und in ihm und durch ihn den Vater erkennt und zu ihm, dem Quell des ewigen Lebens kommt.

Nur in aller Kürze konnten wir die wichtigsten Momente des in Ps 1-xli vorliegenden Stoffes berühren. Mehr konnte nicht in diesem Zusammenhange geleistet werden und war auch nicht beabsichtigt. Vor allem sollten die exegetischen Grundsätze, wie sie am Anfange dieser Studie angedeutet wurden, illustriert werden um klarzumachen, dass der bisherige Zutritt zu den Psalmen, der sie als Einzeldichtungen auf- fasst, die Sachlage verkennt und zu falschen Schlussfolgerungen führt. Es wird dringend notwendig sein fernerhin von Konjekturen und ver- schiedenen 'Textverbesserungen' abzusehen und die vorausgesetzten Korruptelen (dass es auch solche gibt wird niemand bestreiten!) im Lichte des weiteren Kontextes genauer zu betrachten und erklären zu suchen.

Als höchst wahrscheinliches Ergebnis solcher Arbeit mit dem ersten Buche des Psalters sehe ich die Tatsache, dass hier im Grunde die Thronbesteigungsfestliturgie vorliegt, sodass die Möglichkeit einer Rekonstruktion der ganzen Feier von hier aus nicht ausgeschlossen

ist. Es handelt sich da durchwegs um vorexilisches Material, das also mancherlei Umdeutung und Abänderung ausgestellt war — im Unterschiede zum vierten Buche (Ps xc-cvi), das nachexilisch ist und den Thronbesteigungsfestcharacter der einzelnen Psalmen besser bewahren konnte. Im Gegensatz zu diesen Psalmen steht in 1-xli der König im Mittelpunkt, sodass gerade von da aus die Uebereinstimmung zwischen diesen Psalmen und der Leidensgeschichte Christi ihre Erklärung findet. Allerdings spielen dann im NT auch die Exodus-Motive mit, die den Tod und Auferstehung Christi mit den Ostern verbinden, aber sachlich handelte es sich in der alten israelitischen Feier, die uns durch 'unsere' Psalmen bezeugt ist, um dasselbe: um den Sieg über den Tod und die Hölle (iK xv 55).

## LES APPORTS DU PSAUME CX (VULG. CIX) À L'IDÉOLOGIE ROYALE ISRAÉLITE

PAR

J. COPPENS

Louvain

Longtemps le Psaume CX a été considéré et utilisé comme une des pièces maîtresses de la documentation biblique pour établir les croyances et les espérances messianiques d'Israël. Il fut ensuite mis à contribution par des exégètes moins enclins à retrouver dans les textes bibliques des prédictions du Messie comme un document précieux pour dégager de l'Ancien Testament les vues des scribes inspirés sur la royauté. Aujourd'hui on est moins porté à recourir au témoignage du Psaume. La raison est facile à trouver. De graves difficultés d'ordre textuel rendent l'explication du poème ardu, d'autant plus qu'elles concernent quelques-unes des affirmations capitales de l'hagiographe. Et n'oublions pas non plus les difficultés d'ordre historique. Les hypothèses sur l'origine du Psaume, sur le *Sitz im Leben* littéraire et historique, sont si divergentes qu'on doit se demander s'il ne convient pas de renoncer à se servir d'un texte aussi controversé. Vouloir s'y appuyer n'est-ce pas courir le risque de bâtir sur du sable mouvant?

Nous avons eu la témérité de croire que ces difficultés mêmes devaient nous encourager à remettre sur le métier l'étude d'une composition littéraire dont le contenu, même vaguement entrevu, laisse soupçonner une doctrine d'une originalité et d'une densité peu communes. Et puis, les études religionnistes, les rapprochements du Psaume avec d'autres textes de l'Ancien Orient, donnent à cette enquête un regain d'actualité et lui apportent peut-être une aide appréciable.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Voici parmi les nombreux articles consacrés au psaume CX quelques-uns des plus intéressants : A. SCHULZ, *Der 110. Psalm*, dans *Theol. Glaube*, 1909, t. I, p. 527-539. S. LANDERSDORFER, *Das Priesterkönigtum von Salem*, dans *Journ. Soc. Or. Res.*, 1925, t. IX, p. 203-216. A. BENTZEN, *Formodninger angaaende Dateringen af Salme 110*



Commençons par déblayer le terrain de la critique textuelle. Trois *cruces* principales sollicitent notre attention. Nous les examinerons dans l'ordre croissant de leur complexité et de l'importance qui leur revient pour l'intelligence du poème.

Première pierre d'achoppement: comment lire et interpréter l'incipit du verset 5: 'Adonâi 'al yeminkâ? Nous optons pour la conservation du texte reçu moyennant la vocalisation 'Adonî. Quant au sens de ce bout de phrase, rapportons l'affirmation au roi plutôt qu'à Yahweh, puis voyons dans 'al yeminkâ non pas l'indication d'une circonstance de lieu, l'indication de l'endroit où Yahweh ou le roi se trouveraient, mais l'énoncé du fondement sur lequel s'appuie la puissance dont le souverain fera montre. La droite, conformément à un usage bien attesté dans le Psautier même est celle de Yahweh<sup>2</sup>), celle dont il a déjà été question, au vers. 1. 'Adonî, „Mon seigneur”, est un titre royal. L'hagiographe s'en est déjà servi au vers. 1. Dieu n'est pas désigné ainsi dans le poème. Il porte son nom propre, Yahweh. Qu'on n'objecte pas le suffixe de la deuxième personne du singulier. Il s'explique du fait que le Psalmiste, qui vient d'énoncer les oracles relatifs au roi, s'adresse directement à Yahweh à partir du verset 5 dans ce que l'on peut appeler la deuxième

og 2, dans *Teol. Tidsskr.*, 1927, p. 50-53. J. COPPENS, *Le Psaume CIX (CX)*, verset 3, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 1930, t. VII, p. 292-293. L. DÜRR, *Ps. 110 im Lichte der altorientalischen Forschung*, Munster-en-W., 1929. H. HERKENNE, *Ps. 110 (109) in neuer textkritischer Beleuchtung*, dans *Biblica*, 1930, t. XI, p. 450-457. J. COPPENS, *Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ancien Testament*, II. *Le Psaume CX (CIX)*, dans *Le Muséon*, 1931, t. XLIV, p. 177-198. TH. C. VRIEZEN, *Psalm 110*, dans *Vox theologica*, t. XV, p. 81-85. G. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet*, Uppsala, 1941. R. J. TOURNAY, *Notes sur les Psaumes*, 3: *Psaume CX*, dans *Vivre et Penser, Recherches d'exégèse et d'histoire*, 3e sér., Paris, 1945, p. 220-237. E. R. HARDY, *The Date of Psalm 110*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 1945, t. LXIV, p. 385-390. P. NOBER, *De torrente in via bibet*, dans *Verbum Domini*, 1948, t. XXVI, p. 351-353. J. DE SAVIGNAC, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, dans *Oudt. Studien*, 1951, t. IX, p. 107-135. H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Psalm 110)*, dans *Festschrift Bertholet*, 1952, p. 461-472. E. J. KISSANE, *The Interpretation of Psalm 110*, dans *Ir. Theol. Quart.*, 1954, p. 103-114. H. G. JEFFERSON, *Is Psalm 110 Canaanite?* dans *Journ. Bibl. Lit.*, 1954, t. LXXIII, p. 152-176. M. J. DAHOOD, *Ugaritic Drkt and Biblical derek*, dans *Theol. Stud.*, 1954, t. XV, p. 627-631. J. COPPENS, *Les Origines du Psautier* (Cours photocopié), Louvain, 1955. Nous n'avons pas pu consulter TH. GASTER, *Psalm 110*, dans *JMEOS*, 1927, t. XXI, p. 37 ss. et LUDIN-JANSEN, dans *Sv. Teol. Kvart. skrift*, 1940, p. 263 ss.

<sup>2</sup>) *Ps.* XVI, 11; XVII, 7; XVIII, 36; XX, 7; XXI, 9; XLIV, 4; XLVIII, 11; LX, 7; LXIII, 9; LXXIII, 23; LXXVII, 11; LXXVIII, 54; LXXX, 16, 18; LXXXIX, 14, 26, 43; XCVIII, 1; CVIII, 7; CXVIII, 15, 16; CXXXVIII, 7; CXXXIX, 10.

partie du poème, le second volet du diptyque. Traduisons donc: „*A cause de ta (main) droite, c.-à.-d. grâce à ta droite, (oh Yahweh,) Monseigneur (le roi) écrasera les rois!*”

En d'autres termes, c'est le roi lui-même qui part en guerre, c'est lui qui conduit la lutte contre les adversaires de son Dieu: vision conforme à celle du Psaume II, poème manifestement apparenté.

Cette interprétation comporte cependant une difficulté. Le „*jour de la colère*” n'est-il pas habituellement celui de la colère de Yahweh?<sup>3)</sup> Or, à supposer que Dieu soit apostrophé, le suffixe de la troisième personne, déterminant la colère, ne peut plus se rapporter à lui, mais concerne le roi.

Pour se tirer d'embarras certains exégètes corrigent le texte. Ils y introduisent le suffixe de la deuxième personne: solution facile mais dénuée, en l'occurrence, de tout appui dans la tradition textuelle. Il nous paraît moins malaisé de croire que Yahweh et le roi qui ont partie liée, participent à la même colère à l'égard d'ennemis communs. L'Ancien Testament atteste d'ailleurs à l'occasion la fureur du souverain. Ici le „*jour de la colère*” lui est attribué d'une façon, il est vrai, exceptionnelle<sup>4)</sup>.

Une deuxième *crux* nous retiendra plus longtemps: que signifie le verset final que la Vulgate traduit en ces termes: „*De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput*”? Il semble que les commentateurs tendent à s'accorder du moins sur une seule donnée du problème: le sujet

<sup>3)</sup> Voir, pour ce qui concerne le Psautier: II, 5, 12; VI, 2; VII, 7; XXI, 10; XXVII, 9; XXX, 6; LVI, 8; LXIX, 25; LXXIV, 1; LXXVI, 8; LXXVII, 10; LXXVIII, 21, 31, 38, 49, 50; LXXXV, 4, 6; XC, 7, 11; XCV, 11.

<sup>4)</sup> La colère est également attribuée aux ennemis d'Israël: Ps. CXXIV, 3; CXXXVIII, 7; à des rois ennemis d'Israël: Is., VII, 4; aux rois israélites: à Saül (1 Sam., XI, 6; XX, 30), à David (II Sam, XII, 5); à des particuliers: à Éliab (1 Sam., XVII, 28), à Jonathan (1 Sam., XX, 34). Texte remarquable: 1 Sam., XXVIII, 18. Dans ce passage, Samuel reproche à Saül de ne pas avoir exécuté la colère de Jahweh.

„*Le jour de la colère*”, il est vrai, paraît être partout celui de „*la colère de Jahweh*”. Il en est question dans Is., XIII, 13, mais surtout dans *Soph.*, II, 2, 3 et dans *Lam.*, I, 12; II, 1, 21, 22. Les *Lamentations* appliquent l'expression à la ruine de Jérusalem. C'est là un sens dérivé. Dans *Sophonie*, l'expression a une portée moins précise; elle y fait son entrée dans la terminologie eschatologique. Dans notre psaume, le sens eschatologique n'est pas aussi manifeste. On a pu parler en Israël de la „*colère du roi*” et „*du jour de la colère du roi*” avant que de parler de celle de Jahweh.

On retiendra surtout I Sam., XXVIII, 18, où le roi, en tant qu'exécuteur des sentences divines, est censé traduire en acte la colère de Jahweh. Nous serions dans le Psaume CX en présence d'une conception analogue.



de la phrase énigmatique est le roi. Le monarque est déjà apparu dans le poème au verset 5. C'est lui encore qui tout naturellement est censé être en action au verset 6. Rien ne nous invite à introduire brusquement au verset 7 un changement de sujet dont le seul effet serait de rendre encore plus obscure la signification du poème.

Mais à quelle action mystérieuse du souverain le Psalmiste fait-il allusion? A conserver le texte traditionnel on a proposé de voir dans l'énoncé une allusion à la sobriété du roi renonçant au cours de la bataille à toute boisson enivrante, — ou encore à la rapidité avec laquelle il poursuit ses ennemis, rapidité qui le force à se contenter d'une gorgée d'eau froide puisée le long de la route à quelque torrent, — ou encore aux bénédictions qui accompagneront l'avènement du souverain: la pluie viendra, les cours d'eau ne seront pas à sec, le roi et son peuple pourront s'y désaltérer, la fertilité reviendra et l'abondance l'accompagnera. Tout cela paraît recherché et le psaume si solennel se terminerait selon les deux premières explications par un énoncé presque banal. Il serait sans aucun doute plus indiqué de trouver dans le verset une allusion à quelque rite du sacre royal. On a supposé que le roi nouvellement sacré était conduit près de la fontaine Gihon et invité à boire l'eau fraîche de la source<sup>5</sup>). Mystérieusement réconforté par la boisson, il aurait aussitôt donné le signal pour le retour processional vers le Temple et son palais. Malheureusement jusqu'à maintenant rien ne confirme l'existence de cette prétendue cérémonie du sacre royal.

Faut-il donc procéder à quelque correction textuelle? Une des dernières en date, celle de Kissane, ne change presque pas le texte et est fort ingénieuse<sup>6</sup>). Mais elle introduit dans la Bible une image pour le moins audacieuse pour laquelle tout parallèle biblique fait défaut<sup>7</sup>).

<sup>5</sup>) Cette explication, proposée par L. DÜRR, a été reprise par G. WIDENGREN, *art. cit.*, p. 25. Le savant suédois suppose qu'il s'agit d'un rite de purification de la bouche, rite plus ou moins parallèle du baptême ou son associé. Il renvoie, pour l'association du baptême et de la purification de la bouche, au rituel mandéen, et allègue à l'appui du dernier rite les rituels *bit rimki* et *mis pi*.

<sup>6</sup>) E. KISSANE, *art. cit.*, p. 113: „Of the stream of thy glory shall he drink.” On nous invite à lire *hadarka*, en renvoyant surtout au *Ps.* XXXVI, 9.

<sup>7</sup>) Ni le *Ps.* XXXVI, 9 ni les textes auxquels G. WIDENGREN renvoie: *Ps.* XLVI, 5; *Éz.*, XLVII, 12; *Zach.*, XIV, 8; *Apoc.*, XXII, 2, ne sont de vrais parallèles.

J. ENGNELL renvoie à un texte du poème ougaritien de Danel: *mlk ysm ylkem qr mym*. Cfr *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, p. 141-142, Uppsala, 1943. Il s'agirait dès lors plutôt d'un rite de pénitence, préparatoire à la cérémonie du couronnement. Mais nous nous demandons si le rapprochement est fondé.



Une autre suggestion récente est plus attrayante, d'autant plus attrayante qu'elle invoque en partie une analogie ougaritienne. Elle a déjà recueilli un certain nombre d'adhésions. On nous invite à lire: *manhîl* (Is., XLIX, 8) *baddèrèk yešitêbû*, et à traduire: *distributorem dominii* ou *heredem dominii constituet eum*<sup>8)</sup>. De cette manière on requiert, il est vrai, le changement assez inattendu de sujet que plus haut nous avons incriminé. Peut-être ne convient-il pas de s'en effaroucher outre mesure, car le phénomène est attesté en poésie hébraïque. A la fin du psaume on s'explique d'ailleurs que Yahweh reparaît sur la scène. C'est à lui que revient en dernier lieu l'acte solennel de l'intronisation du roi.

La troisième *crux*, la plus ardue, est celle dont la solution importe le plus pour l'interprétation du psaume. Nous visons, on l'aura deviné, la lecture exacte et le sens précis du troisième verset. La tradition masorétique et les Septante ne s'accordent pas. Le texte hébreu vocalise d'une façon particulière le dernier terme du verset et il possède deux mots en plus du texte grec: *lekâ tal*. Ce surplus, on l'explique tantôt comme une donnée primitive omise par les Septante, soucieux d'accentuer la transcendence de la naissance royale, tantôt comme une addition des Masorètes préoccupés de préciser le texte de façon à écarter tout concept de naissance extraordinaire, prodigieuse, surnaturelle. Il est bien difficile de trancher le débat d'une manière définitive. Il convient, ce nous

<sup>8)</sup> P. NOBER, *De torrente in via bibet* (Ps 110, 7a) (*Nota ugaritica in V.T.*), dans *Verbum Domini*, 1948, t. XXVI, p. 351-353.

Pourrait-on lire comme suit les versets 5-6?:

„Mon seigneur, à cause de la droite,  
Écrasera les rois  
Au jour de sa colère;  
Il tiendra jugement parmi les nations.  
Celui qui est plein d'arrogance, il l'écrasera;  
Le pauvre, sur un grand pays  
Il le constituera héritier et maître:  
C'est pourquoi il lèvera la tête.”

En toute hypothèse, le verset 7a doit exprimer une des raisons, sinon la principale, de l'exaltation du roi. Car „*lever la tête*” fait allusion au triomphe royal: cfr. Ps. III, 4; XXVII, 6; CXL, 9. Ainsi que Kissane le fait remarquer, la formule ne peut signifier: il relèvera la tête après s'être désaltéré.

Si l'on pouvait accepter notre version, le souverain exercerait en même temps les deux fonctions royales par excellence: il écraserait les ennemis de l'extérieur et, à l'intérieur du pays, il exercerait la justice, punissant les arrogants et exaltant les pauvres.

E. ZOLLER (*Il Salterio*, Milan, 1951) propose de lire: „Del grasso (dei cadaveri) la via è imbevuta.”

semble, de se placer dans l'hypothèse la moins arbitraire, celle qui accepte l'authenticité du surplus masorétique et cherche à l'intégrer à la tradition des Septante.

Commençons par dégager de l'imbroglio textuel les éléments que les parallèles bibliques et éventuellement orientaux nous invitent à retenir. Le premier de tous nous paraît être le terme final qu'il importe de lire et de comprendre, sans le moindre doute, conformément à l'interprétation de la version grecque: *Je t'ai engendré*. Cette lecture est à préférer à celle d'un substantif: *yaldut*, rare et abstrait, auquel beaucoup se sentent obligés d'attribuer un sens concret. Elle rejoint l'énoncé du Psaume II, psaume royal de même inspiration. Elle met en évidence ce que le clair obscur d'expressions énigmatiques figurant dans le contexte a déjà insinué, à savoir l'affirmation d'une filiation divine par voie d'adoption, filiation qui devait échoir au roi le jour de son intronisation, de son avènement<sup>9</sup>).

*Šaḥar* — ou si la forme secondaire peut être retenue comme correcte: *mišḥar* — est le deuxième élément dont la conservation s'impose.<sup>10</sup>) Le terme se retrouve à la fois dans les textes hébreu et grec. On ne réussit guère à l'éliminer en expliquant son introduction dans le texte à partir d'un groupe de consonnes plus primitif et plus ou moins ressemblant mais corrompu au cours de la transmission textuelle. Enfin dans *Is.*,

<sup>9</sup>) D. NIELSEN (*Der dreieinige Gott*, t. II, Copenhague, 1942, p. 210-211, p. 211, note 1) renvoie aux filiations divines adoptives attestées pour des rois araméens ou sud-arabes: *Br-šr*, *Bar-Rākib*, *Bar-Hadad*, *Bkr-'Anbay*, *Walad-'Amm*. Pour plusieurs de ces rois, les contextes connaissent le père naturel et le nomment. Il s'agit dès lors d'une filiation surajoutée, par voie d'adoption.

<sup>10</sup>) Dans *Les Parallèles du Psautier avec les Textes de Ras-Shamra-Ougarit* (*Le Muséon*, 1946, t. LIX, p. 113-142), nous avons fait valoir les analogies ougaritiques. D. NIELSEN (*Der dreieinige Gott*, II, Copenhague, 1942) rapproche *šaḥar* de la déesse arabe *Šaḥar*, parèdre du dieu lunaire, et personnification du soleil matinal. Le roi, symbolisé par la rosée, serait donc présenté comme le fils du dieu lunaire et du soleil matinal. Selon NIELSEN, les Arabes attribuaient à la lune l'origine de la rosée. Un texte exceptionnel, d'inspiration cananéenne, des lettres d'Amarna refléterait cette conception. Le pharaon y serait qualifié: *mar i<sup>lu</sup> ša]mas [š]a ti-ra-am* (forme fém.) *ilu šamaš*, „fils du Soleil, celui qu'aime le Soleil”. Cfr. J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln I: Texte*, 1915, p. 932-933, et D. NIELSEN, *Die altsemitische Muttergöttin*, dans *Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesellsch.*, 1938, t. XCII, p. 513-514. G. WIDENGREN (*op. cit.*) suivi de J. ENGNELL (*op. cit.*) songent plutôt à un *hieros gamos* entre Šalem (= El 'Elyón) et Šaḥar, respectivement le vent du soir et l'aurore.

Quelle que soit l'idéologie mythologique que l'on place au point de départ, il est clair que le Psalmiste n'entend plus faire intervenir qu'une simple image (*keṣal*). A lire *mêrêhêm*, „sans l'intervention d'un sein”, la notion d'une déesse-parèdre serait même formellement écartée.



XIV, 12, *ben-šāḥar* est une épithète du roi de Babylone. Ce seul parallèle rend déjà la présence de *šāḥar* plausible dans un contexte qui célèbre l'origine du roi.

A retenir *šāḥar*, la mention de la rosée, attestée par le texte masorétique, devient naturelle. Il ne manque pas de textes bibliques soulignant l'aspect et le rôle mystérieux de la rosée. En particulier, quelques passages associent la rosée aux bénédictions de l'ère messianique<sup>11)</sup>, tandis qu'une péricope du livre de Job insiste sur la „naissance” mystérieuse et quasi divine des gouttes de rosée<sup>12)</sup>. Les deux parallèles bibliques sont de nature à éclairer notre verset, car le contexte est celui d'une idéalisation de la royauté, donc, dans une certaine mesure, celui du messianisme; et puis l'attention se porte précisément sur la naissance mystérieuse du roi.

A partir de ces trois éléments bien fixés la voie est ouverte, par approximations successives, à la reconstitution et à l'intelligence intégrale du verset.

Et d'abord, à quoi rattacher *rēḥēm*? Convient-il de maintenir la vocalisation: *mērēḥēm mišḥar*? A accepter une forme *mišḥar*, le sens est clair. L'aurore est conçue comme le sein d'où la rosée est engendrée. A lire *šāḥar*, on peut garder ce sens à condition d'interpréter la consonne *m* comme *min*, glose certes ancienne puisqu'elle se reflète déjà dans la version des Septante. A garder *min* et à l'expliquer comme la préposition introduisant *šāḥar*, on est peut-être en présence d'une expression dont le sens est analogue à celui de *miqqédēm*<sup>13)</sup>. Elle signifierait tout comme cette dernière l'origine ancienne du roi. Elle aurait été introduite dans le texte pour signifier la transcendance de la dynastie, sinon de la personne du souverain. Dans ces conditions, *rēḥēm* n'introduirait plus un génitif. Or, que peut signifier dans notre contexte ce terme employé d'une façon absolue? Il ne peut être question, semble-t-il, d'attribuer à Yahweh un organe féminin. On a suggéré de rapprocher le vocable de l'ougaritien *rahmi*, jeune fille, et de voir évoquée dans notre psaume une figure parallèle à la '*almah* d'*Is.*, VII, 14<sup>14)</sup>:

<sup>11)</sup> Dans *Os.*, XIV, 6 (5), les bénédictions eschatologiques accordées par Dieu à son peuple sont symbolisées par la rosée. — Dans *Mich.*, V, 6 (7), la rosée sert à représenter le peuple élu des derniers temps.

<sup>12)</sup> *Job*, XXXVIII, 28. — L'hagiographe affirme qu'aucun humain n'a engendré les gouttes de rosée. Dieu seul en est responsable.

<sup>13)</sup> Cfr *Mich.*, V, 1.

<sup>14)</sup> A. BENTZEN, *Fortolkning til de gammeltestamentlige salmer*, Copenhague, 1940, p. 560. — Pour *rahm*, jeune fille, voir *Jud.*, V, 30 et l'inscription de Mesa.



hypothèse hasardeuse bien que nous même ayions admis que le Psaume CX évoque de loin un contexte mythologique attesté à Ougarit. Serait-il interdit de comprendre le *min* au sens privatif de façon à traduire: „sans l'intervention d'un sein", de l'aurore comme la rosée je t'ai engendré.

Parmi les nombreuses hypothèses avancées pour résoudre d'une autre façon l'énigme textuelle, deux méritent d'être examinées bien qu'elles nous aient paru insuffisantes. La première retient le terme *répèm* si bien attesté par tous les témoins, mais elle le rattache à *qdš*, de façon à évoquer un passage de Jérémie<sup>15</sup>). La seconde rompt avec la tradition textuelle: elle garde *répèm*, mais remplace *mišhar*, autre élément bien attesté par *mišrah*. La conjecture est ingénieuse<sup>16</sup>), mais elle introduit dans le texte l'idée de la naissance physique qu'elle substitue, bien à tort semble-t-il, à celle de la naissance par adoption divine. Le roi que le Psaume entend célébrer, doit ses prérogatives non pas à quelque descendance mais à une volonté et à une intervention divines.

Aussitôt que l'on consent à retrouver dans le verset 3b la mention de la naissance du souverain, il est naturel de lire le verset 3a en relation étroite avec cette affirmation capitale. Cela s'impose d'autant plus que le groupe de consonnes vocalisé par les Masorètes *helkâ* et traduit „ta force", ou „ton départ pour la guerre", se laisse comprendre beaucoup mieux moyennant une légère correction textuelle ou simplement moyennant une vocalisation différent, de la naissance du monarque<sup>17</sup>).

<sup>15</sup>) *Jer.*, I, 5. — Le rapprochement est accepté et proposé par A. BRUNO, *Die Psalmen*, Stockholm, 1954.

<sup>16</sup>) Elle fut proposée par E. KISSANE, *art. cit.*, p. 110. — Le terme *mišrah*, note-t-il, se présente dans *Is.*, IX, 5-6, contexte messianique. A. SCHULZ (*art. cit.*, p. 529-530) avait déjà songé à ce vocable, mais sans s'en servir pour corriger 3b.

On pourrait rendre l'hypothèse de Kissane plus plausible, d'abord en comprenant *mērēpēm* à la suite de A. SCHULZ (*art. cit.*, p. 532) non pas „aus dem Mutterschoße" (il faudrait pour cela, la présence d'un verbe marquant la sortie), mais „vom Mutterschoße an, d. h. von Jugend auf" (*Ps.* XXII, 11; LVIII, 4; *Is.*, XLVI, 3), puis en ne corrigeant pas la fin du verset 3. On obtiendrait ainsi:

*mērēpēm mišrah lekâ šal yeliditkâ.*

La version serait donc:

„Avec toi est la condition princière

Au jour de ta naissance

Sur les montagnes saintes.

Depuis ta jeunesse la principauté est à toi:

Rosée (ou *kešal*: comme une rosée) je t'ai engendré."

Mais nous préférons à toute allusion à la naissance physique du roi une référence à son intronisation.

<sup>17</sup>) G. WIDENGREN (*op. cit.* et *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, p. 44) retient néanmoins la version: „am Tage deiner Kraft".

Dès lors il ne reste plus qu'à traduire l'incipit du verset 3: *'imkâ nedibâb beyôm holalkâ*<sup>18</sup>). La naissance du roi que le poète envisage et qu'il entend célébrer, n'est pas son origine naturelle, c'est sa naissance au sens métaphorique à la royauté, c'est le jour de son avènement au trône, le jour de son adoption par Dieu, le jour de sa filiation divine. Nous rejoignons ainsi les thèmes du Psaume II.

Une expression doit encore être expliquée: *bebadrê godêš*. Bien souvent on propose de corriger cette leçon en *bebarrerê godêš* et d'y voir une allusion à la colline de Sion dont la mention apparaît également dans le Psaume II. D'autres possibilités peuvent être envisagées. La plus simple et la plus commune suppose qu'il s'agit d'un pluriel, état construit de *badar*, et considère l'expression comme l'équivalent de *badrat godêš*. On obtient ainsi une allusion aux vêtements sacrés que le roi aurait revêtus au temple le jour de son intronisation: allusion qui cadrerait parfaitement avec l'énoncé du verset 4 auquel nous reviendrons plus loin. Une autre solution consisterait à lire une forme du substantif: *hêdêr*, chambre, chambre nuptiale<sup>19</sup>). Pareille leçon nous inviterait à songer directement au temple, l'endroit où l'intronisation royale trouvait son achèvement, l'endroit où Jahweh était réellement censé engendrer le monarque à la dignité et à la fonction royales.

Il nous reste enfin à rendre compte du surplus masorétique: *lekâ ʔal*. L'explication de Widengren est singulière et a passé jusqu'à maintenant inaperçue. *Lekâ* serait une forme verbale; elle ferait partie du vocabulaire des textes d'intronisation<sup>20</sup>). Peut-être convient-il de lire tout simplement: *keʔal*, le lamed ayant été introduit par les Masorètes de propos délibéré pour enlever à l'expression sa portée primitive. On pourrait toutefois envisager la conservation du lamed tout en le détachant de *keʔal* à condition de le vocaliser avec la voyelle du pronom personnel de la première personne du singulier.

Au terme de cette enquête, nous pouvons reconstituer le verset 3 du Psaume comme suit quitte à renvoyer en note à quelques variantes également dignes d'attention:

»A toi la principauté

<sup>18</sup>) On lira *holalkâ* (cfr KISSANE, *art. cit.*, p. 107) ou simplement *hilekâ*, „for we have abundant evidence for the use of the active infinitive (with pronominal suffix in a passive sense” (*ibid.*, p. 108, avec renvoi aux grammaires de Davidson, Gesenius-Kautzsch et Joüon).

<sup>19</sup>) Le terme est employé en relation avec le temple: I *Chron.*, XXVIII, 11.

<sup>20</sup>) Cfr G. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 4.



Au jour de ta naissance  
 Dans l'enceinte sacrée<sup>21</sup>).  
 Du sein, de l'aurore,  
 Sors comme la rosée<sup>22</sup>):  
 Je t'ai engendré. «

Ce texte nous met en présence d'un énoncé parallèle au verset sept du Psaume II. De part et d'autre on proclame la filiation divine du monarque réalisée le jour même de son intronisation au temple, sur la colline de Sion. Mais la déclaration revêt ici un caractère et un éclat particuliers. Elle est comme un commentaire poétique de la formule plus juridique du Psaume II. Elle puise pour illustrer cette formule dans les ressources d'une imagination orientale et sans doute aussi dans les trésors des thèmes associés en Israël et dans l'Ancien Orient à la royauté. Dans les traditions bibliques ces thèmes remontent en partie à la prophétie de Nathan et aux dernières paroles de David.<sup>23</sup>). Hors de la Bible ils se rencontrent dans les textes et sur les monuments égyptiens, mésopotamiens et ougaritiques que plusieurs auteurs ont déjà rassemblés pour éclaircir le poème<sup>24</sup>).

Même à la lumière des parallèles le sens du texte n'est pas des plus transparents. C'est le propre de tout langage imagé de rendre à l'occasion les concepts plus flous et plus obscurs. Il nous paraît que le monar-

<sup>21</sup>) *Var. lect.*: „sur les montagnes sacrées”, „avec les ornements sacrés, c.-à-d. par l'imposition des vêtements sacrés.”

<sup>22</sup>) *Var. lect.*: „du sein de l'aurore”, „sans l'intervention d'un sein, de l'aurore”. *Var. lect.*: „comme la rosée je t'ai engendré”. — J. ENGNELL (*op. cit.*, p. 82, n. 5) signale que la mère du cinquième fils de David s'appelait 'Abîtal. A Éléphantine le nom *Ybofl* est attesté. Son étymologie, il est vrai, est discutée. En toute hypothèse, le roi semble bien, comme le croit également G. WIDENGREN, symbolisé par la rosée.

On a voulu, sur la base de textes égyptiens, rapprocher la rosée et les rayons du soleil. M. GODEFROID GOOSSENS, dans une communication faite à la société *Théonoe* de Bruxelles, estimait même que ce rapprochement s'exprimait sur un cylindre inédit du Musée du Cinquantenaire, de Bruxelles. Tout cela est bien incertain. — S. MOWINCKEL (cfr. G. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 11, note 1) n'a pas attaché d'importance à la mention de la rosée. Il l'a traitée comme glose.

<sup>23</sup>) A la prophétie de Nathan (II *Sam.*, VII, 13-16) se rattachent les thèmes de la filiation et de la perennité; dans les dernières paroles de David (II *Sam.*, XXIII, 1-7) se rencontrent les thèmes de la lumière matinale, du soleil levant, et de la pluie. La rosée et la pluie sont associées dans *Deut.*, XXXII, 2; II *Sam.*, I, 21; I *Reg.*, XVII, 1, et dans les textes d'Ougarit (cfr *Dan.*, I, 39 ss.).

<sup>24</sup>) On consultera en particulier L. DÜRR, G. WIDENGREN, J. COPPENS et J. DE SAVIGNAC: voir *supra*, note 1.



que est comparé à la rosée.<sup>25)</sup> Ceci exprime les bénédictions que le roi est censé pouvoir et devoir obtenir à son peuple. Rosée et pluie sont associées. Elles sont le symbole et le gage de la fertilité, celle des temps ordinaires et aussi celle de l'avenir messianique. En outre, ce langage poétique nous paraît réfléchir sur le mode de naissance du monarque et l'éclaircir précisément par le recours à la rosée. La naissance du roi à sa dignité de „fils de Dieu” est le résultat d'un processus mystérieux et divin dont l'origine divine des gouttes de la rosée fournit peut-être aux yeux de l'auteur une image appropriée.<sup>26)</sup>

Il en résulte pour le souverain une situation unique. Son caractère sacrosaint que d'autres textes bibliques rapporteront d'une façon spéciale à l'onction<sup>27)</sup>, est fermement établi. Il lui est concédé un privilège qui n'a pas de parallèle dans l'Ancien Testament: celui de pouvoir s'asseoir à la droite de Yahweh. Le privilège est si unique qu'il faut descendre jusqu'au livre grec de la Sagesse pour lui trouver une certaine analogie, cette fois sur un plan plus transcendant, c'est-à-savoir dans le texte où la Sagesse divine nous est dépeinte comme une reine céleste et à ce titre associée en qualité de *πάρεδρος* au trône de la divinité<sup>28)</sup>. Grâce au condominium que Yahweh lui octroie si généreusement, le monarque est assuré d'obtenir la victoire et d'établir à partir de Sion son autorité, qui sera aussi celle de Yahweh, sur ses ennemis. C'est la promesse des versets 2-3; c'est ensuite une magnifique réalité décrite en vision dans les versets 5-7.

Entre l'énoncé des privilèges royaux grandioses et la description anticipée de leur efficacité sur le plan des réalisations militaires vient s'insérer le verset 4. Il forme en quelque sorte la charnière entre les deux volets du diptyque. Quel rôle et quelle signification précise convient-il de lui attribuer en cet endroit?

L'Ancien Testament, il est superflu de le rappeler, n'est guère porté

<sup>25)</sup> C'est aussi l'avis, nous le savons déjà, de G. WIDENGREN, *op. cit.*, p. 11.

<sup>26)</sup> *Job*, XXXVIII, 28. — Concédonc toutefois que l'image n'est pas appliquée à Jahweh. L'hagiographe se contente de nier toute paternité humaine à l'égard de la rosée.

<sup>27)</sup> Le rite de l'onction est fermement établi pour l'Ancien Testament. Il a des parallèles en Syrie-Phénicie et en Assyrie, ainsi qu'en Égypte. En Égypte, l'onction est formellement attestée pour les fonctionnaires. Elle ne l'est pas pour le roi, mais on suppose que le roi fut oint également, conformément à l'onction dont bénéficia le dieu Horus: cfr H. BONNET, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte*, s.v° *Salbung*, Berlin, 1952.

<sup>28)</sup> *Sag.*, IX, 4.

à décerner au roi des fonctions et une autorité sacerdotales. De plus, on a fait justement remarquer que nulle part ailleurs la maison de David ne s'est prévalu de Melchisédech pour justifier son autorité et ses revendications. On en a conclu que la parole et le serment de Yahweh rapportés au verset 4 ne s'adressaient plus au roi, qu'il fallait leur trouver un autre destinataire, que ce destinataire était tout naturellement Sadoq, le grand-prêtre nouvellement établi à Jérusalem dont l'autorité avait grandement besoin d'être solidement renforcée<sup>29</sup>). Le psaume CX se composerait dans ces conditions de trois ou même de quatre oracles prononcés par le prophète Nathan. Les trois premiers auraient été adressés à David, le quatrième viserait en revanche le grand-prêtre choisi par le monarque pour assurer le service divin au sanctuaire royal.

Les raisons alléguées à l'appui d'une allusion à Sadoc ne nous ont pas convaincu. A ce qu'il nous semble le Psaume fait appel à Melchisédech non pas pour appuyer la puissance du souverain sur un nouveau titre, — la filiation divine est un fondement largement suffisant —, mais pour mettre en lumière un aspect nouveau du pouvoir royal. Il est vrai qu'ailleurs le roi n'est jamais nommé prêtre. Mais on ne peut contester que les rois israélites aient prétendu exercer et aient exercé de fait certaines fonctions sacerdotales (I *Reg.*, VIII, 22, 54, 62 sq.; IX, 25; X, 5; II *Reg.*, XVI, 12-13; II *Chron.*, XXVI, 16; *Esdr.*, I, 8). Même le code d'Ézéchiél conserve des traces d'une certaine intervention royale dans le culte (*Ezech.*, XLV, 16-17; XLIV, 1-3). Loin de la répudier entièrement, il l'a sanctionnée.

Mais n'est-il pas difficile de concevoir un souverain qui ait été à la fois „fils” et „prêtre” de Dieu? Nullement. Les religions orientales, nous dit-on, nous mettent en présence de situations analogues. Et n'oublions pas que la filiation divine, se réalisant par voie d'adoption, n'a pas dépassé ce que nous appellerions aujourd'hui le plan métaphorique. Nous pouvons même croire que pour le Psalmiste la qualité de prêtre, — circonscrite d'ailleurs aux fonctions exercées par le prototype Melchisédech, — était comme un correctif apporté à la dignité de „fils de Dieu”. Le roi en tant que voué au culte, — telle serait la leçon inculquée en sourdine par le verset quatre —, devenait par le fait même le serviteur, c'est-à-dire l'Ébed de Yahweh. Par conséquent, il n'était nullement son égal.

<sup>29</sup>) C'est l'hypothèse de H. H. ROWLEY, *art. cit.*



Nous pouvons, semble-t-il, conclure que le Psaume CX suppose et même proclame clairement le caractère sacré de la royauté et la participation du souverain à l'exercice de la puissance divine. Le poème doit donc conserver une place de choix parmi les textes bibliques qui inculquent avec le plus d'autorité le caractère sacrosaint de la royauté israélite. Mais n'oublions pas que le Jahvéisme a veillé à ne pas concevoir ce caractère sur le plan mythologique. Israël n'a pas supprimé ses frontières pour ouvrir la porte à l'invasion des mythologies orientales. Certes le Psaume CX est un des textes où le génie religieux d'Israël a côtoyé de près l'imagerie royale de l'Ancien Orient. Qu'il ait su le faire sans verser dans les erreurs mythologiques, est un phénomène littéraire et religieux si remarquable qu'il s'explique le mieux à la lumière d'une foi monothéiste si transcendante qu'elle doit dériver de Dieu, donc à la lumière d'une révélation, d'une intervention positive de Dieu dans le cours de l'histoire.

Nous ne pouvons guère prendre congé de notre texte sans toucher à deux problèmes classiques : ceux de l'origine et de la portée messianique du Psaume.

Que le Psaume CX ait été utilisé par les rois Hasmonéens<sup>30)</sup> ne prouve pas, faut-il le dire, qu'il faille lui attribuer une origine tardive, voire maccabéenne. Les considérations qui militent contre l'hypothèse de cette datation ne font que s'accumuler.

On ne risque guère de se tromper en affirmant que le poème est pour le moins antérieur à la prophétie de Zacharie<sup>31)</sup> qui distingue nettement entre le prince et le grand-prêtre ou même, selon d'aucuns, qui incline à confisquer les pouvoirs royaux au profit du sacerdoce. Nous pensons pouvoir remonter plus haut sans courir grand danger et situer le texte à une date antérieure aux péripécies du Code d'Ezéchiel, — en règle générale, elles sont regardées comme secondaires et interpolées —, qui dénie pour la première fois au roi d'une façon catégorique l'exercice des fonctions sacerdotales<sup>32)</sup>. C'est le cas d'*Ezech.*, XLVI, 2; 18-19; XLIII, 7-9. L'auteur anonyme du dernier passage exige énergiquement qu'à l'avenir le palais royal et le temple soient complètement

<sup>30)</sup> I *Macc.*, XIV, 41. Cfr FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant.*, XVI, 163.

<sup>31)</sup> *Zach.*, IV, 1-14.

<sup>32)</sup> E. HAMMERSHAIMB, *Ezekiel's View of the Monarchy*, dans *Stud. Orientalia Ioanni Pedersen*, p. 130-140. Copenhague, 1954.



séparés. Nous dirions volontiers que la séparation de l'Église et de l'État s'amorce, que la laïcisation du pouvoir royal est entreprise systématiquement, si ces expressions n'étaient pas trop modernes pour être appliquées sans nuances à une période si reculée de l'histoire ancienne.

Le Psaume CX a donc beaucoup de chances d'être un texte préexilique. La période d'avant la captivité babylonienne est de fait le *Sitz im Leben* le plus naturel d'un poème qui chante la royauté comme une réalité bien vivante, que l'Auteur contemplant de ses yeux, pour l'avenir de laquelle son âme était pleine d'angoisse ou formulait les vœux et les prières les plus enthousiastes et les plus ferventes.

Bien qu'il soit hasardeux de vouloir préciser encore davantage le cadre historique du Psaume à l'aide des seules données de la critique littéraire, essayons néanmoins de faire encore quelques pas en avant dans l'histoire du peuple israélite.

Le Psautier, on le sait, est un des livres vétérotestamentaires dont le vocabulaire est le plus apparenté à la langue d'Ougarit.<sup>33)</sup> On a calculé que les vocabulaires de la Bible et d'Ougarit se recoupent à concurrence d'une moyenne de 50 %, et que le pourcentage oscille entre 38 et 71. Parmi les pièces du dossier biblique qui atteignent 71 %, il y a les Psaumes XXIX, XCIII et, pour une large part, précisément le Psaume CX. En particulier, le poème contient trois contacts significatifs avec la littérature ougaritienne: l'emploi du verbe *maḥaṣ*, l'image des ennemis servant d'escabeau aux pieds du roi ainsi que le terme *hadôm* lui-même, la session à la droite de Dieu<sup>34)</sup>. Il faut y ajouter les réminiscences de la mythologie cananéenne que l'on découvre peut-être en dessous de la surface du texte, surtout au verset 3. *Šhr, tl, rḥm* évoquent des termes, sinon des figures, du monde mythologique ougaritien.

Le Psaume CX se classe donc parmi ceux qui s'inspirent ou qui ont hérité de la poésie cananéenne, ou du moins qui révèlent des contacts curieux avec cette littérature.

Ces contacts nous aident-ils à résoudre le problème de la chronologie absolue? On a prétendu dans certains milieux qu'ils peuvent se situer assez tardivement, que la période de l'exil babylonien est celle qui s'assortit le mieux à ce qu'on a appelé une renaissance de l'influence

<sup>33)</sup> Voir J. COPPENS, *Les Parallèles du Psautier avec les Textes de Ras-Shamra-Ougarit*, dans *Le Muséon*, 1946, t. LIX, p. 113-142.

<sup>34)</sup> H. JEFFERSON, *art. cit.*, p. 153-154.

littéraire cananéenne sur la poésie des Hébreux<sup>35</sup>). Mais, à accepter cette hypothèse dont le bien fondé n'a pas été établi comme il le faudrait, est-il interdit de penser que ces contacts ont pu et dû se produire tout aussi bien à des dates plus reculées? Les parallèles bibliques avec la littérature ougaritienne se rencontrent presque à travers toute la littérature prophétique, et cela dès les origines. Ils remontent plus haut encore, aux cantiques d'Israël les plus anciens, tel celui de Débora, telles encore les Bénédictions des patriarches. Nous pouvons donc, du point de vue des affinités ougaritiennes, placer le Psaume CX à une date ancienne, à une très longue distance de l'exil.

Du point de vue psychologique il est naturel de situer une exaltation aussi exubérante de la royauté à une période où un roi glorieux, dont l'avenir était plein de promesses, occupait le trône. D'où la tendance à placer le Psaume à l'époque de Josias, ou d'Ézéchias, ou de Salomon ou même de David. Mais serait-il exclu de songer aussi à une période de décadence du pouvoir royal, de supposer un poète soucieux de renflouer le vieil idéal de la royauté et de renforcer la foi et la confiance dans les destinées de la dynastie davidique? Bref du point de vue de la seule critique interne il semble bien difficile de fixer au psaume un cadre historique tout à fait défini et circonscrit. Tenons fermement que nous sommes en présence d'un psaume royal et partant vraisemblablement préexilique; reconnaissons le caractère largement oraculaire du poème; ne refusons pas de croire qu'il peut avoir eu sinon une origine, du moins une destinée cultuelle; n'hésitons pas pour toutes ces raisons à lui assigner une date assez reculée dans l'histoire de l'Israël préexilique.

Le manque de détails concrets et précis qui nous desservit quand il s'agit d'évaluer la date du Psaume, a servi ce que nous pourrions appeler la destinée théologique du poème. Il a permis à la Septante, puis à la Vulgate d'interpréter le verset 3 à la lumière d'espérances en l'avenir d'Israël et de la dynastie davidique qui avaient merveilleusement grandi dans l'entretemps, surtout dans certains milieux prophétiques. Ainsi le Psaume a-t-il acquis, — s'il ne l'a possédé dès les débuts —, un caractère messianique; ainsi il a pu devenir à l'époque néotestamentaire, et surtout à celle des Pères, un des textes fondamentaux de la christologie.

<sup>35</sup>) W. F. ALBRIGHT, *Recent Progress in North Canaanite Research*, dans BASOR, 1938, fasc. 70, p. 23, en note, — cité par H. JEFFERSON, *art. cit.*, p. 156.

Il ne manquerait pas d'intérêt de scruter davantage les implications messianiques du Psaume, surtout celles des premières origines. Mais c'est là une tâche que nous entreprendrons ailleurs. Il nous suffit d'avoir essayé dans cette communication de mieux comprendre un vieux et beau texte, de lui avoir rendu une place qu'il n'aurait jamais dû perdre, parmi les textes qui contribuent le mieux à nous faire connaître le cadre religieux de la royauté israélite<sup>36</sup>).

---

<sup>36</sup>) A ajouter à la bibliographie: A. CAQUOT, *Remarques sur le Psaume CX*, dans *Semítica*, 1956, VI, p. 34-52. J. RAMOS GARCIA, *Observaciones al „Novum Psalterium”*, dans *Estudios Bíblicos* 1957, T. XVI, p. 73-75. J. COPPENS, *La portée messianique du Psaume CX*, dans *Eph. Theol. Lov.* 1956, t. XXXII, p. 5-23.



## HASIDIC CONCEPTIONS OF KINGSHIP IN THE MACCABEAN PERIOD

BY

M. A. BEEK

Amsterdam

According to Josephus, the high-priest and Maccabean leader Aristobulus was the first of his line to adopt the royal title. He was also the first Judaeen king who reigned in Jerusalem since the Jews returned from the Babylonian exile, 481 years ago. There is no further evidence to prove the truth of Josephus' statement, for Aristobulus' coins are inscribed in Hebrew with the words "Judah the high-priest and the congregation of the Jews". After a short reign of one year Aristobulus died, his widow married one of his brothers, Alexander Jannaeus and he became the successor on the throne of Jerusalem. He claimed the royal title as his brother did and tried to restore Davids kingdom. It is a remarkable fact, that Josephus does not criticize the kingship of the Maccabean rulers. It seems as if he takes it for granted that these high-priests and warfaring leaders claimed the honors and titles of kings within the Seleucian empire.

Martin Buber (*Königtum Gottes*, 1936<sup>2</sup>, Berlin) taught us the ideas of theocracy in Israel and let us see the opposition of theocracy against the institute of kingship. He emphasized more than any Old Testament scholar did before him the importance of the word of Gideon to the men of Israel: "I will not rule over you, nor shall my son rule over you; since the Lord rules over you" (Judges 8:23). But Josephus did not pay so much attention to Gideon's refusal of kingship as Buber would. He tells only that Gideon would have retired from his leadership but the people over-persuaded him to stay at his post and that he led the affairs as a judge until he died forty years later. A comparison between Buber's thorough and deep commentary on Gideon's story and Josephus' "midrash" could give us the impression that the latter has had no feeling for the consequences of theocracy. His only reproach

against Abimelech is that he behaved like a τύραννος and acted ἀντὶ τῶν νομίμων. According to Josephus the judge Samuel preferred the aristocracy to a monarchy because he hated kings, but there is no mention of any religious reason why he rejected the institute of kingship. Josephus cannot ignore the quotation of 1 Sam. 8:7 "And the Lord said to Samuel: Harken to the voice of the people in all that they say to you; for they have not rejected you, but they have rejected me from being king over them". He does not emphasize this proclamation of theocracy against king-gods and is only accentuating how people will suffer under the yoke of the kings they have appointed.

Yet we cannot say that Josephus neglected the ideas of theocracy entirely. On the contrary he has been the first to speak about theocracy when he argues with Apion and defends the values of his religion. He says (*Contra Ap.*, II, 16):

"Some legislators have permitted their governments to be under monarchies, others put them under oligarchies, and others under a republican form; but our legislator had no regard to any of these forms, but he ordained our government to be, what by a strained expression may be termed a Theocracy, by ascribing the authority and the power to God, and by persuading all the people to consider him as the author of all the good things . . ." (comp. Euseb. citation of it *Praep. Evang.* VIII, 8 and *Antiq.* III, 8, 9).

The idea of theocracy is here reduced to a paedagogical and ethical principle and so it is quite understandable that Wellhausen could write at the end of his *Prolegomena* the astonishing sentence "der grosse Patholog des Judentums hat ganz Recht: in der mosaischen Theokratie ist der Cultus zu einem pädagogischen Zuchtmittel geworden". So Josephus' understatement of the implications of theocracy can be a reason why he spent only a few although solemn words on Aristobulus' claims of the royal title. It cannot be the only reason. Josephus, as we know him from his autobiography, was proud of several qualities he possessed and especially of his kinship with the Hasmonaean house. He is not inclined to exaggerate the mistakes and sins of his ancestors, although he is a matador in telling scandalous stories and gossip about kings and princes, which makes his books so attractive for the average reader since centuries. But this is not the main reason. That must have been the position of the Hasmonaean, since the Seleucian king Balas Alexander appointed Jonathan high-priest and sent him the



regalia, a purple robe and a golden crown. At the Feast of Tabernacles in 153 Jonathan, clad in the sacred vestments, officiated as high-priest.

The position of a high-priest in Jerusalem was not very different from that of a king. This must have been so since the Persian period. The task of a high-priest was not only cultic, he was the leader of the foreign affairs, he had to afford taxes and soldiers for the Upper-king and therefore his position depends more and more on the goodwill of the Upper-king. Bickermann demonstrated in his book "Der Gott der Makkabäer", how paradoxical the situation was while a heathen-king could appoint and dismiss the high-priest in Jerusalem. From his point of view Antiochus Epiphanes was in his right when he dismissed Onias and Jason and appointed Menelaos the fanatic leader of a Hellenistic and Phoenician movement for assimilation. This complicated problem was only halfway solved by the victory of the Hasmonaeans. They defeated the assimilation-party, but accepted in new circumstances the authority of the Seleucian king in appointing the high-priest. So we read 1 Macc. 11:57-58 "Antiochos ho neoteros wrote Jonathan saying: I confirm you in the highpriesthood, and appoint you over the four provinces, and you are to be one of the φίλοι τοῦ βασιλέως". He sent him gold plate and service, and gave him permission to drink from gold goblets, to dress in purple and to wear a gold clasp". Jonathan accepted and the author of 1 Macc. proves to be a good court-historian of the Hasmonaeen house by avoiding the slightest word of reproach. Here a decision is fallen. Jonathan is the representative of another party of the Jewish nation, perhaps more influential than Menelaos' party, but just a party, not identical with the whole Jewish nation — and at any rate not identical with a small group of Hasidim, pious men who were the real heirs of the theocratic conception.

The successor of Jonathan, Simon, received a letter from the Seleucian king Demetrius with this address: "King Demetrius to Simon, ἀρχιερεῖ καὶ φίλῳ βασιλέων" (1 Macc. 13:36). According to 1 Macc. 13:42 the people of Israel began to write in their documents and contracts: "In the first year of Simon, ἀρχιερέως μεγάλου καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων" (Josephus has instead of "ἡγούμενος", "ethnarch", but that is a late-Roman title and therefore an anachronism). The star of Simon rose from year to year. When we may believe the course of events as described by 1 Macc. the people made Simon "ἡγούμενος" and "ἀρχιερεύς" and the Upper-king



confirmed him in the high-priesthood and made him one of his φίλοι. The priests agreed that Simon should be their leader and high-priest for ever, until a true prophet should arise. It was decided that it was his responsibility to take care of the sanctuary, that all contracts in the country should be written in his name and that he should be clothed in purple and wear gold. So the office was to be hereditary in his family and it is clear that the function of this high-priest-leader in the holy community of Israel was closely familiar to that of a king or dynast or monarch. He has the right to make dies for coinage for his country, he can fabricate arms and construct fortifications. It seems as if this combination of high-priest and warfarer met no opposition anywhere in the whole Jewish nation. We ask: where is the voice of the theocratic antithesis against a high-priest who had actually the functions of a king?

At any rate we cannot hear this voice in the Books of Maccabees or in Josephus' Antiquities and in the Wisdom of Jesus Sirah neither. It is really worth while to have a look in that literature for it is chronologically determined and is representative for the circle of conservative hakhamim in the 2nd century B.C. When Jesus Sirah is speaking about kings it is in the way that is known in wisdom-literature generally. For instance:

Do not ask the Lord for pre-eminence,  
Or the king for a seat of honor.  
Do not justify yourself in the sight of the Lord  
Or show off your wisdom before the king. (7:4,5)

An uneducated king ruins his people  
But a city becomes populous through the understanding of its rulers.  
(10:3)

Many sovereigns (πολλοὶ τύραννοι) have had to sit on the ground,  
While a man who was never thought of has assumed the diadem.  
Many rulers (δυνάσται) have been utterly disgraced  
And men of renown have been delivered into the hands of others.  
(11:5)

The "Sitz im Leben" of wisdom-literature is sociologically so determined that the hakhamim generally are not expected to be the fanatic supporters of theocracy, for their wisdom is always flourishing in the

shadow of a royal throne. Sirah particularly is not expected to give word to any critic in this respect, for he is the admirer of Simon, the high-priest. The epilogue of his book is the praise of the fathers ending with a hymn for Simon:

How glorious he was, surrounded by the people  
As he came out of the sanctuary (50:5).

I am fully aware that there is a great distance between this Simon the son of Onias in 199 B.C. and Simon the Maccabean (141 B.C.) not only in time. Nevertheless we must not forget that the function of Simon the son of Onias is quite the same as that of Simon the Maccabean. He also received his dignity from the hands of a heathen-king, he also ruled as a warfaring king, fortifying his city with walls and buildings (50:4) as only kings are entitled to do.

So it seems that in the 2nd century B.C. a major trend of israelitic religion, the theocracy and its implications for earthy leadership, either has been lost or has flown as an invisible stream under the surface. Therefore it is useful to be aware that the literature we possess is one-sided and doesn't do justice to the pluriformity of religious life in Israel during that fateful second century. It is the advantage of our days that there is more interest in the apocalyptic literature, a revival due to the sensational findings of manuscripts in the neighbourhood of the Dead Sea. I venture the thesis that the Dead Sea Scrolls, the Fragments of the Zadokites and many pseudepigraphic books preserved the undertones of religious life, theocratic in its cultic and social aspects and suppressed by the official meanings of that time and of later periods. Hidden in the small circles of sects like that of the Essenes, the pure theocratic idea was still living. It forms the missing link between Gideons statement about Gods kingship and early Christian statements about βασιλεύς and βασιλεία.

There is a general agreement among the scholars who are devoted to the study of Dead Sea Scrolls that the Fragments of the Zadokites and the Manual of Discipline, the Commentary on Habakkuk and the War of the Children of the Light are closely connected. The Fragments of the Zadokites are dated. We read 1,5 "And in the period of the wrath three hundred and ninety years after He had given them into the hand of Nebuchadneszar, the King of Babylon, He visited them and He made to spring forth from Israel and Aaron a root of His



planting to inherit this land and to grow fat through the goodness of His earth”.

There is no convincing argument against this self-dating in the beginning of the 2nd century B.C. The sect of the Zadokites, familiar if not identical with the Essenes and the Children of the Light, arose in 196 B.C. and 20 years later a mysterious “moreh zedek”, a teacher of righteousness played an important part. According to the commentary on Habakkuk (1:4b) this teacher of righteousness is the adversary of the “kohēn rā” the wicked priest. This opposition between the teacher of righteousness and the wicked priest is a leading motive in the Fragments and in the Commentary. I cannot deny that there are still many difficulties in the text of Habakkuk and the Fragments, but in my opinion the problems of the details which we do not understand, are to be solved with the help of the main trend which we are able to understand reasonably well. There is no sense in trying to identify the wicked priest with one of the Maccabean or pre-Maccabean leaders we know. In my opinion many scholars are wasting their time with this impossible task, arguing against scholar A. who says it must have been Menelaos and producing arguments for another thesis that it must have been Alexander Jannai or Herod. Apocalyptic literature is vague, veiled and unclear when it is speaking about events and persons. This is irritating, but we must accept the difficulty and must not endeavour to let the apocalypics say more than they are willing to say. It is a matter of fact that the Fragments or the Commentator are speaking about the wicked priest generally and avoid mentioning even one name. This is the secret of their everlasting relevance. High-priests and kings arise and fall, but the function of high-priest and king always remains and represents the Power, a βασιλεία that is of this world. So I cannot afford to speak otherwise than in general terms, as the very nature of apocalyptic literature doesn’t allow me to explain its aims with names and dates. The background is always the scrupulous and rigorous conviction of a small group of Hasidim. This thesis doesn’t involve a dating of the manuscripts. I only believe that it is most likely to date the historical situation that gave way to that remarkable sectarian life of the true and devoted heirs of an old theocracy. The climate was favourable for these sectarians in the pre-Hasmonaean time. It is remarkable that the late professor Sukenik (Meg. Gen. 1948, p. 18 n) held it that the term “kohen-ha-rosh”, which stands in the war of the Sons of Light,



was an indication of pre-Hasmonaean days and Black (J. J. S., 1949 p. 199) supported him. During a short time there could be a unity between Jews of the most different spiritual orientation. The struggle of the Maccabean war bound them together with strong forces, but when the war was over the old controversies came to light. In my opinion the text of Dan. 11:34 formulates the view of the small group of Hasidim: "When they fall, they shall receive a little help (*eser-me'-at*). And many shall join themselves to them with flattery..." The little help is that of the Maccabean leaders and their army. From a historical point of view it is almost ridiculous to minimise that heroic struggle for Jewish nationalism to a "little help". The course of events proved the author of Dan. 11 to be right. When Simon the high-priest ruled and tried to restore the glory of Davids kingdom, actually nothing had been altered. The Maccabean leaders could satisfy the nationalists, eventually they could force an agreement with Pharisees and Sadducees, a small group waited stubborn — as stubborn as only religious people can be — the fullness of time and the coming of the *χριστός Κυρίου*. Their thoughts and beliefs are wrapped in the many-coloured garments of apocalyptic literature and therefore often understandable. This literature shared the fate of books which do not fit the main stream of the religion from which they originated. The hidden places of the rocks in the Dead Sea area are symbolic for the apocalyptic mind, that couldn't find a home in the spirit of their age.

I hold it to be important that we can discern the trends of Jewish religion in the 2nd century B.C. The world of the Near East is static, immutable and traditional. It is allowed to draw conclusions for earlier and later times. It is obvious that there is in the 2nd century not the slightest symptom of a cultic pattern in the conception of kingship. That a high-priest took the place of a king cannot be explained by a cultic conception of kingship. His function has been depending on the character of Jerusalem as a holy city and of Judah as a temple-state. The head of such a state had two tasks and the accent on one of his tasks depended on opportunity and ability. After the Maccabean war the high-priests had a chance to undertake warfare and they used it. So most of the bellicose Maccabean high-priests fell on the battle-field. It is quite understandable that the Hasidim, not satisfied with the triumph of nationalism only, retired more and more from a society where kingship, high-priesthood and nationalism perverted the theocracy.

THE CONSECRATION  
IN THE EIGHTH CHAPTER OF TESTAMENTUM LEVI

BY

H. LUDIN JANSEN

Oslo

1. Translation of the text<sup>1)</sup>:

- 1) And there again I saw a vision like the first one after we had spent seventy days there.
- 2) And I saw seven men in white raiment saying unto me:
  - 1 Arise, put on the robe of priesthood,
  - 2 and the crown of righteousness,
  - 3 and the breastplate of understanding,
  - 4 and the garment of truth,
  - 5 and the plate of faith,
  - 6 and the turban of the head,
  - 7 and the Ephod of prophecy.
- 3) Then each of them brought forward a thing and put it on me, and said unto me: From henceforth become a priest of the Lord, thou and thy seed for ever.<sup>2)</sup>
- 1 4) And the first man anointed me with holy oil, and gave me a staff of judgement.<sup>3)</sup>
- 2 5) The second washed me with pure water, fed me with bread and holy wine and clad me with a holy and glorious robe.
- 3 6) The third clothed me with a linen vestment like an Ephod.
- 4 7) The fourth put round me a girdle like unto purple.
- 5 8) The fifth gave me a branch of rich olive.
- 6 9) The sixth placed a crown on my head.
- 7 10) The seventh placed on my head a priesterly diadem and filled

---

<sup>1)</sup> Text: R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908.

<sup>2)</sup> Corrected according to β, A, S.

<sup>3)</sup> Corrected according to bdg, A, S<sup>1</sup>.

my hands with incense, that I might serve as priest to the Lord, God.

11) And they said unto me:

- 1 Levi, thy seed shall be divided into three dominations, as a sign of the coming glory of the Lord.<sup>4)</sup>
- 2 12) The first one shall be great. Yea, greater than it none shall be.
- 3 13) The second one shall be in the priesthood.
- 4 14) The third one shall be called by a new name because a king shall arise in Judah<sup>5)</sup> and establish a new priesthood to all peoples, after the fashion of the Gentiles.
- 5 15) His coming is beloved because he is a prophet of the Most High, and comes from the seed of Abraham our father.
- 6 16) Thus, every desireable thing in Israel shall be for thee and thy seed, and ye shall eat everything fair to look upon, and the table of the Lord thy seed shall apportion.
- 7 17) Out of them shall come priests as well as judges and scribes, and by their mouth shall the holy place be guarded.<sup>6)</sup>
- 18) And when I awoke, I understood that this dream was just like the first one I had.
- 19) And I hid this too in my heart, and I did not tell about it to any man on earth.

2. First of all we notice the firm formal structure of this text. It has three distinct passages, namely v 2, vv 3 to 10 and vv 11 to 17, and a brief enclosing narrative, v 1 and vv 18 to 19, which mediates the connection with the surrounding text. We are naturally, above all, interested in vv 2 to 17 and notice immediately the interesting fact that each of the three passages of the text, consists of a brief introductory orientation, followed by a text which is divided into 7 sections. This division into seven is emphasized by the information in the first orientation, v 2, that there are seven persons speaking and doing the actions described by the text.

The first passage says: εἶδον ἑπτὰ ἄνδρας λέγοντάς μοι. Evidently the idea must be that the seven persons said the following

<sup>4)</sup> Corrected according to g.

<sup>5)</sup> Corrected according to Charles: ἐν τῷ Ἰούδα.

<sup>6)</sup> Corrected according to β—af, Aβ.



in chorus, or, more probably, since the statements consist of seven distinctly separated sections, in due order:

- The first person: Arise, put on the robe of priesthood.
- The second : and the crown of righteousness,
- The third : and the breastplate of understanding,
- The fourth : and the garment of truth,
- The fifth : and the plate of faith,
- The sixth : and the turban of the head,
- The seventh : and the Ephod of prophecy.

The next passage, vv 3 to 10, begins with a somewhat more detailed orientation. It is expressly stated that each of the seven acting persons stood forth with something he put on Levi while pronouncing these words: "From henceforth become a priest of the Lord, thou and thy seed for ever." These words are thus supposed to be repeated by each person.

In the third passage vv 11 to 17 the introductory orientation is again sparse: *καὶ λέγουσι πρὸς με*. Thus all seven have spoken. What I said above in connection with the raising-up scene, holds good: that the occurrence of seven statements in connection with seven speakers who spoke in their proper turn, must certainly be the most probable interpretation:

- The first : Levi, thy seed shall be divided into three dominations, as a sign of the coming glory of the Lord.
- The second : The first one shall be great. Yea, greater than it none shall be.
- The third : The second one shall be in the priesthood.
- The fourth : The third one shall be called by a new name because a king shall arise in Judah and establish a new priesthood to all peoples, after the fashion of the Gentiles.
- The fifth : His coming is beloved because he is a prophet of the Most High, and comes from the seed of Abraham our father.
- The sixth : Thus, every desirable thing in Israel shall be for thee and thy seed, and ye shall eat everything fair to look upon, and the table of the Lord thy seed shall apportion.
- The seventh: Out of them shall come priests as well as judges and scribes, and by their mouth shall the holy place be guarded.

The immediate idea that occurs to us, is that we have here part of a feast liturgy. A closer study of the contents confirms this impression. Let us begin with v 2. It starts with the somewhat solemn formula: *ἀναστὰς ἑνδύσαι*. Thus the person addressed is supposed to be kneeling or lying prostrate on the ground. He is then requested to stand up to receive the symbols of his high dignity which are then

being given to him: clerical garment, crown etc. This is a scene with which we are familiar from Middle-Eastern enthronization texts. On the fifth day of the Babylonian enthronization feast the king was deprived of his insignia, and humiliated by the officiating priest, urigallu. Not till after this humiliation was the king allowed to stand up again and receive the symbols of his dignity.<sup>7)</sup> The fact that this motive is also found in Jewish sources, first and foremost in the Slav Enoch-book, where the institution to šar and nāgīd of Metathron-Enoch, III En. 4.5, is recorded, entitles us to assume that this practice also belonged to the enthronization feast in Israel.<sup>8)</sup> Thus the raising-up scene here in Test. Levi 8 makes a central point in the liturgy of the enthronization live to us.

The same is the case, if possible in a still higher degree, with the scene of investiture vv 3 to 10. Here, above all, there is one formula which calls upon our attention, namely v. 3: ἀπὸ τοῦ νῦν γενοῦ εἰς ἱερέα κυρίου σὺ καὶ τὸ σπέρμα σοῦ ἕως αἰῶνος. This is an oracle of institution of the same kind as that which we know from Israelish enthronization liturgy. I am, of course, alluding to ps. 110.4: 'attā kōhēn lē'ōlām 'al-dibrāh malkī-šādāq, or, as is said in LXX: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. There is a similarity between our text and that of the psalm even in details. As I have just mentioned the text is supposed to be repeated seven times. In this way the bestowal of the dignity of priesthood becomes particularly significant, and the central motive not only of the scene of investiture vv 3 to 10, but also of chapter 8 as a whole.

The different actions to which the person to be initiated, is subjected, correspond to what we know from Old Testament texts dealing with the institution of the king into his temporal and spiritual dignities. We hear of anointment, the presentation of sceptre and a fresh olive twig, washing with clean water and the putting on of Ephod, crown and priestly diadem.

The third passage, vv 11 to 17, is a long oracle. According to its contents it corresponds to those oracles which proclaimed royalty and

<sup>7)</sup> Cp. H. ZIMMERN, *Das Babylonische Neujahrsfest. Der Alte Orient*, B. 25, Heft 3, 1926 p. 12ff.

<sup>8)</sup> H. LUDIN JANSEN, *Die Henochgestalt. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, II Hist.-Filos. Klasse 1939, No. 1, Oslo 1939, p. 127ff.



sonship during the Israelish enthronization feast, as we know them particularly from ps. 2, where it is said: wa'ānī nāsaktī malkī 'al-šiyyōn har-qādsī, "Yet I have set my king upon my holy hill of Zion," and: bēnī 'attā 'ānī hayyōm yēliḏtikā, "Thou art my son. This day I have begotten thee." However, the similarity between our text and the said Old Testament oracles, applies more to contents than to form. Verses 11, 14 and 16 show this clearly. Verse 16 says: πᾶν οὖν ἐπιθυμητὸν ἐν Ἰσραὴλ σοὶ ἔσται καὶ τῷ σπέρματί σου. The person addressed is not definitely stated to be a king, but the question is temporal authority so the case is clear enough. In I Sam 9.20 Samuel greets king Saul with these words.

The formula v 14 is somewhat more like the oracles in ps. 2 but has not identical contents with them: ὁ δὲ τρίτος (sc. κληρὸς ἀρχῆς) ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται. The impression of dissimilarity is emphasized by the application of the future tense, although we must remember that the original Hebrew text needs not necessarily have expressed any idea of futurity. Also v 11 illustrates the fact that we have to deal with temporal authority. This is expressed by the term: ἀρχαί. At one point there is a decided contrast between the oracles of ps. 2 and our text, namely where the motive is: bestowal of sonship. This motive does not exist in our text.

3. How then are we to explain that the author uses such a form and such contents in his description of a dream of the patriarch Levi? The author may have wanted to demonstrate his formal accomplishments. However, it is impossible to show any such interest in form by the author elsewhere in the book. We must also reject the possibility that the author imitates mechanically a purely literary pattern. For it is not possible to point to any such pattern in Israelish-Jewish sources, and, what is more, we cannot demonstrate that he uses any existing literary units, so that our text can be stated to be a tendency of his.

Then the only remaining possibility is that the author is depending on a living pattern of cult, in other words that the author is in the same position as Deutero-Isaiah when he borrows motives and forms of style from the enthronization complex. At first sight this may seem little probable. We may understand that the enthronization feast was celebrated in early post-exile time. But how is the situation in the second century before Christ? Here, however, there is one thing we



must pay particular attention to: The question is not whether the pre-exile enthronization feast lives on in unaltered form right down to late-Jewish time, but if in late-Jewish time a feast was celebrated of which the central idea was Yahweh's enthronization and nature's renewal. It can be demonstrated that a considerable change of the ceremonies of the pre-exile enthronization has taken place during the next few hundred years after the exile. A text from the fifth century, Lev. 23.24ff (P), thus records that the ancient New Year's feast was divided into three, the day of trumpet-blowing (1. Tishri, 7th month), the day of atonement (10. Tishri) and the feast of tabernacles (15.-23. Tishri). So we cannot any longer reckon with a great feast in pre-exile meaning. But although the feast was not celebrated as in ancient times, yet it is clear that the feast of tabernacles was still considered to be a celebration of Yahweh as Israel's king and nature's renewer. This is recounted with convincing clearness by Zechariah 14. 16-19, a text from the third century B.C.:

16. And it shall come to pass, that every one that is left of all the nations that came against Jerusalem shall go up from year to year to worship the king, Jahweh of hosts, and to keep the feast of tabernacles. 17. And it shall be, that whoso of all the families of the earth goeth not up unto Jerusalem to worship the King, Jahweh of hosts, upon them there shall be no rain.

It may, of course, be discussed if it is correct to call the Jewish feast of tabernacles an enthronization feast considering that its contents are no longer wholly identical with those of the old-Israelisch feast, but this is unimportant in this connection. What matters to us is to see that a feast for Yahweh as king and renewer of nature was still celebrated in late-Jewish time. How many elements of the old enthronization complex were still in function in the late-Jewish feast of tabernacles, we shall never know. The main motives still lingered. On this background new light is thrown on our text and the Testament of the Twelve Patriarchs on the whole.

4. When such kind of an enthronization feast was celebrated in late-Jewish time, and our author formed the text of Test. Levi 8 on the basis of the enthronization liturgy, there is every reason to expect that the enthronization complex also has left other traces in The Testaments of the Twelve Patriarchs.

This is easy to demonstrate, and, what is more, it is possible to demonstrate that the enthronization complex has exercised direct in-

fluence on the author during the framing of the contents and the form of the book. Let us, for example, take our starting point in Test. Levi chapter 19:

And now, children, ye have heard all, choose, therefore, for yourselves either the light or the darkness, either the law of the Lord or the works of Beliar. And his sons answered him saying, Before the Lord we will walk and according to his law. And their father said unto them, The Lord is witness, and his angels are witnesses, and I am witness, concerning the word of your mouth. And his sons said unto him: We are witnesses.

This is a scene of covenant-making. The covenant-making took place at the temple. The leader of the people summoned everybody to a meeting, read to them the obligations which Yahweh imposed on them, and finished by asking if those present were willing to submit to these obligations. Having received an affirmative answer the leader called God and themselves to witness this promise.

So the situation is for instance in Joshua chapter 24 (cf. 2. Reg. 23). Having called the people together in Shechem, Joshua says:

14. Now therefore fear Yahweh, and serve him in sincerity and in truth, and put away the gods which your fathers served beyond the River, and in Egypt, and serve Yahweh. 15. And if it seem evil unto you to serve Yahweh, choose you this day whom ye will serve, whether the gods which your fathers served that were beyond the River, or the gods of the Amorites, in whose land ye dwell: but as for me and my house, we will serve Yahweh.

The Israelites answer with a long confession to Yahweh (vv 16 to 18) which ends thus: "Therefore we also will serve Yahweh, for he is our God". The dialogue between Joshua and the people continues (22:)

And Joshua said unto the people: Ye are witnesses against yourselves, that ye have chosen you Yahweh, to serve him. And they said: We are witnesses. 25. So Joshua made a covenant with the people that day, and set them a statute and an ordinance in Shechem.

This covenant-making which the historian makes a once-only phenomenon, was in reality an annually recurring event at the enthronization feast, as we can see in psalms like 101 and 110. The author terminates Test. Levi with the same words and phrases as those used on the solemn occasion described in Joshua 24.

The exhortation preceding the concluding words of Test. Levi, namely chapters 10 to 18, is closely akin to the exhortations that usually accompanied covenant-making at the temple. This confirms the fact



that the author was really dependent on the cult pattern. These exhortations has usually the character of a direct invitation to rally round the law as is also the case in the present text chapter 13, cp. 2 Reg. 23.3. In addition to this, they also often contain a brief survey of the history of Israel with a demonstration of the offences and violations of the law committed by the people, cp. pss. 95.7ff. and 81.7ff. Chapter 10ff. also gives such a survey of the history. In other words the background of the narrative of Test. Levi is the situation which was repeated during the ceremony of the renewal of the covenant at the temple. But there is a relation here which is of great interest: *the author is dependent on the cult pattern to such a degree that he writes things which are really out of place in this book.* The general opinion is that the intention of the author is to rally the people round the Hasmonean dynasty.<sup>9)</sup> Yet the exhortation in chapters 10 to 18 contains a fairly violent attack on this family of priests. Therefore Charles feels forced to maintain that chapters 10, 14 to 16 and 17 are a Jewish supplement to the book, written after the attitude of the people to the Hasmonean princes had changed.<sup>10)</sup> In my opinion, however, the exhortation must be a primary part of the book. The simple explanation is that the author feeling bound by the cult pattern, thinks he has to write an exhortation with the usual contents, even though they do not harmonize with the fundamental tendency of the book.

If the author had been free to choose from literary sources he might have chosen what was suitable and left the rest alone. Now, he cannot do so for his object is to give life to the scene which every one knew from the feast at the temple.

Connected with this is also what is said in Test. Levi 5.2:

Levi, I have given thee the blessings of the priesthood until I come and sejour in the midst of Israel. Then the angel brought me down to the earth, and gave me a shield and a sword, and said to me: Execute vengeance on Shechem because of Dinah, thy sister, and I will be with thee because the Lord has sent me.

Here the situation is described in detail. Angelus interpretes takes Levi into the heavenly temple, before the Most High who is sitting on the "throne of glory", pronouncing this institution oracle. In other words, the situation is identical with that of chapter 8. It is a con-

<sup>9)</sup> Cp. R. LEIVESTAD, *Tendensen i De tolv patriarkers testamenter*, *Norsk teologisk tidsskrift* 1954, p. 103ff.

<sup>10)</sup> CHARLES, *The Greek Versions*, p. XLVI ff.



secration into the dignity of Israelish high-priest. What first of all attracts our attention, is the remark that Levi is given weapons and is charged with the task of taking revenge on Shechem. This motive surprises us. In Gen. 34.30 this revenge is looked upon as a misdeed. How is this revaluation of the motive to be explained? In my opinion the explanation is that the author, by combining the motive with the calling, converts the Shechem motive into a fight-and-victory motive similar to what we know from the enthronization complex. In the Babylonian enthronization liturgy (Enuma elish) the king was summoned to fight down the dragon. The victory over the dragon is part of the recreation act which the king starts qua Marduk. The fight-and-victory motive occupies also an important part of the enthronization psalms of the Old Testament. What is of particular importance to us is to see how the cult pattern forces the introduction of the fight-motive in connection with the calling, and how this pattern then forces new contents into a traditional motive.

5. Finally let us sum up the result of our examination: The background we have drawn up here, explains fully why the author uses such a liturgic form in his description of the dream of the patriarch Levi. On one hand he wants to give life to something of the atmosphere which every year characterized the celebration of the tabernacle feast with the homage which the people paid to the governing prince, and thus connect with it his propaganda for the Hasmoneans. On the other hand, by using the oracle which was framed and used just on the occasion of the accession into power by one particular prince, he wants to remind of the special position which the Hasmonean family occupies according to the vision of the patriarch Levi. Who the prince is to whom the author alludes, can, of course, be discussed. He may have been Simon who, from 140 B.C., was not only high priest, but also ethnarch.<sup>11)</sup> He may also have been John Hyrkan (134-104), an opinion held among others by Charles.<sup>12)</sup> Finally he may have been Aristobul (104-103), the first Hasmonean who adopted the name of king.

Simon, however, seems improbable for Test. Levi 5 to 7, as already

<sup>11)</sup> Cp. I Mac. 13.42, 14.41, 15.1.

<sup>12)</sup> CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908, p. Lff. Charles refers to the combination in our text of the three offices of king, priest and prophet. This is in accordance with Josephus' narrative about John Hyrkan, cp. Bellum 1.2.8 and Antiquitates XIII. 10. 7.

demonstrated by Charles, seems to allude to John Hyrkan's fight with the Samaritans.<sup>13)</sup> Against Aristobul may be pleaded that our text does not explicitly call the priest prince King. Thus, John Hyrkan remains. The historic situation of the author is then the last years of John Hyrkan's reign, i.e. the last decade of the second century B.C. At that time the national expectation of the Jewish people were at their highest. By assuming the title of king, Aristobul met these high-strung expectations. John Hyrkan was not yet king in name, but at his consecration he may well have been proclaimed king in cautious terms, as in our text, understood only by the Jews themselves.<sup>14)</sup>

An oracle is always of immediate importance. It never refers to remote times, but has always something to tell the audience in the actual situation in which they are. The talk of the three ἀρχαί, has a meaning only if the listeners understand that they are at the entrance of the third the last period, which is to bring about a change for Israel. Therefore they characterize the time upon which they now enter as a "time with a new name", i.e. kingdom, although they do not dare openly to call the prince mālāk yiśrā'el.

<sup>13)</sup> CHARLES, *The Testaments*, p. LIIf.

<sup>14)</sup> We cannot possibly know to whom it is alluded in the first two ἀρχαί, mentioned in v. 11. To me it seems natural to think of the rule of the brothers Jonathan and Simon.

SECTION VI  
GREECE AND ROME



## WAS THERE A SACRAL KINGSHIP IN MINOAN CRETE?

BY

ARNE FURUMARK Uppsala

(Resumé)

The decipherment of the Aegean Linear B texts from the second millennium B.C. has provided an entirely new basis for the knowledge and study of early Greek religion. It has now been established that a number of well-known Greek gods were worshipped in Mycenaean times, among them some who have been believed to have appeared much later. In Pylos Poseidon and Demeter seem to have been the locally most prominent, but the joint cult of Zeus and Hera is also attested. The female deities mentioned in Knossos texts all have names of non-Greek origin, and Hera is absent. But Zeus occurs, and there is a month called Dios.

It has already long ago been inferred that the god known as the Cretan Zeus — and who is so different from his Olympian namesake — is actually a pre-Greek Cretan deity. The texts suggest very strongly that the definite identification of this Minoan god with the I.-E. Zeus took place when the Mycenaean Greeks established themselves in Knossos (c. 1475 B.C.) and that the reason for the identification was that the god in question was regarded as the supreme one. We may, consequently, with greater confidence than before use material such as the Palaikastro hymn and the Cretan cycle of myths as evidence for the reconstruction of Minoan pre-Greek religion.

The *megistos kouros* of the Palaikastro hymn (a true ritual text), an annually returning god who by his act of begetting brings not only fertility but also prosperity, peace, and justice, is identified with the Cretan Zeus through his cult myth (the child and the *kouretes*). The bull aspect of the same god is testified by Cretan myths (Zeus-Europa, Pasiphae) and by actual cult usage (*hieros gamos* at Knossos). Birth (the Divine Child motive), death (ridiculed by Callimachus), and resurrection (annual return) belong to the characteristics of this god.

Minos is the mythical representative of the Cretan king. That this king actually had specific sacral functions different from those of or-

dinary Greek kings is suggested already by the general character of the Minoan culture, and Evans called him a "Papa Re". There is, in fact, archaeological evidence pointing to the divinity of the king: apart from inferences that may be drawn from the layout of the palaces, the fact that the royal throne at Knossos is flanked by griffins, who were also guardians of the gods, is very suggestive.

The royal sepulchre at Knossos known as the Temple Tomb shows very clearly that there must have existed an elaborate royal grave cult. The representations of the Hagia Triada sarcophagus give us a picture of such burial rites: these ceremonies are of the same kind as those occurring in scenes from the cult of deities found on gems, etc. (The reason why these rites were painted on the sarcophagus was, of course, a wish to effect their perpetuation). The dead man depicted is divine, a god. And it can hardly be doubted that he is also a king, at least virtually (cf. the development in Egypt). This is something very different from the Greek heroization and worship in the form of grave cult of dead kings, the earliest known sign of which may be seen in the Shaft Graves at Mycenae.

Even if we consider only the archaeological evidence, it is impossible to believe that the bull games so frequently represented in Minoan art did not have a sacral significance and that the bull did not at that time play any part in Cretan religious beliefs. In Cretan myths the Zeus-bull is intimately related to the king. The bull begets Minotaurus by the queen (goddess) Pasiphae, who appears in the guise of a cow. This motive must be interpreted as indicating the identity king — god, and the double *hieros gamos* motive is well known from Oriental religions. It also seems that Minotaurus is actually the king in his identity with the bull-god. And we do know that ritual dress in the form of animals' hides was used in Crete.

There is, consequently, much evidence in favour of the view that in Minoan Crete there existed a sacral kingship of much the same nature as those of Oriental cultures. This type of kingship belongs to the pre-Greek civilization of Crete, but was taken over by the Greeks who ruled in Knossos till the time of its fall (c. 1410 B.C.), — just as, e.g., Alexander the Great adopted the Egyptian and Persian kingship ideologies as a consequence of *his* conquests. This Minoan kingship, moreover, contrasts quite as sharply with that of the Mycenaean mainland as the Egyptian and Persian kingships with the Macedonian.

## THE EVIDENCE FOR DIVINE KINGS IN GREECE

BY

H. J. ROSE

St. Andrews

I need not spend much time defining a "divine" or as I sometimes say a "Frazerian" king. He is a phenomenon common to many parts of the world and not a few centuries of man's history, and his characteristics are, that he is an incarnate god, that in consequence he can beneficially affect the life of his people, especially by bringing rain and fine weather as desired, that his powers depend upon his bodily vigour, and that in consequence his reign is limited, for either after a fixed period or on the approach of old age he is really or in a ceremonial pretence put to death, or at all events deposed, and his godhead with the concomitant earthly sovereignty passes to a younger man. The question is, not whether such kings exist or have existed, for Frazer has proved beyond question that they do, or have done, but simply whether there is any sufficient reason for supposing that they were to be found at any time in classical Greece. If we can find kings who were gods, or who were notable weather-magicians by virtue of their office, or who were not allowed to reign longer than a certain period, we shall be obliged to answer more or less decidedly in the affirmative. If we can find none of these appurtenances to Greek royalty, we must say that either there were never any such kings there, or all trace of them has disappeared from our documents.

The most thorough-going and by far the most learned defence of the proposition that they did exist is found in that gigantic work of the late Prof. A. B. Cook which is entitled simply *Zeus*. I therefore take most of my material from it, feeling that if Cook's case for divine kings in Greece proves unsatisfactory, no other is likely to win favour before any impartial jury. For completeness' sake, I begin by saying a word about the most noteworthy pre-Hellenic kings, those of Minoan Crete. We have abundant archaeological evidence that a Minoan king



was a very important person; the magnificence of his palace shows that. We also know that the palace contained a chapel full of sacred emblems and the like. But further, archaeology does not go. We do not, for instance, find in Minoan art any scene which clearly shows us what Oriental art often displays, the king in company with gods, or even sacrificing to them, or to the great and important goddesses whom the Minoans seem to have worshipped. The one piece of evidence which suggests that Crete may have known divine kings is in the *Odyssey*, where a well-known and often quoted passage tells us that Minos was king for nine years and was the speech-mate of great Zeus (τ 178-79). This may mean that his reign was limited and that he was in some sense divine; it may equally well mean that he was a priest-king in close connection with, presumably, the local "Zeus", the year-god, as he seems to have been, of whose cult we know about enough to tantalise us. In any case, it does not tell us anything about Greek kings proper.

Passing then to them, and trusting for our information partly to surviving kingships in historical times, such as those of Sparta, partly to what Epic and saga generally have to tell us of vanished sovranities, we find at once that kings had, at least in some cases, priestly functions, hence e.g., the priesthoods held by the Spartan kings, and the survival at Athens, not indeed of a real king, but of an annual magistrate who bore the title of king and had sacerdotal duties among others. In particular, his wife took part in the remarkable sacred marriage with Dionysos at the Anthesteria ([Dem.] lix, 76, Arist., 'Aθ. Πολ., 3,5). But as every householder had priestly functions of a kind in his family worship, and priesthood was not a separate status in Greece, but an office which practically any citizen not specially disqualified might fill, this gets us no nearer a divine king. We can only say that when there were kings at Athens, they had not only secular but sacred functions, which is about equivalent to saying that they were Greek magistrates. And if we pass from Athens to Elis and consider the tragic tale of Salmoneus and how he pretended to be Zeus and made imitation thunder and lightning until a real thunderbolt smote him for his presumption, although it has long been recognised that behind the moral legend there lies some ancient piece of weather-magic, nothing in the tradition hints that Salmoneus and no one else had by virtue of his sovereignty the right to perform such magic, still less that he had aught of divinity in

his person. The rite was carried out *pro populo*, as a Roman would say; priests who were no kings performed weather-magic on as large a scale for sundry communities (Fiedler, *Antiker Wetterzauber*, p. 13 ff. for exx.), and I have already mentioned that Greek kings had priestly functions. A better example, in the sense of being a rather nearer approach to a Frazerian king, is again given in the *Odyssey* (τ 109 ff.) in the famous description of the virtuous and godfearing monarch under whom the people prosper and earth and sea yield their fruits abundantly, ἐξ εὐηγεσίνης "because of his good leadership", if that and not εὐεργεσίνης is the right reading. But here again, the poet insists on the piety and justice of the king, and it is a commonplace that the gods reward such conduct. If one evil man can harm a whole city (Hesiod, *W.D.* 240), it is only fair that one good man, in a position to enforce just and pious dealings in the rest, should bring down the benediction of the gods he zealously worships.

Not much, I think, can be made of sundry legends to the effect that this or that king of old days was called by a divine title. It is to be noted that such stories mostly are of Hellenistic date, that is, of a time when the deifying of kings was a commonplace, often hardly more than a piece of formal loyalty. Let us examine one or two. Periphas, of whose legend Cook makes a great deal (*Zeus* II, p. 1121 ff.), we know only from Antoninus Liberalis 6, who presumably got his information either from Boios, the source of the preceding and following items, or from some such author as Nikandros, therefore from a Hellenistic source. Ovid knows of the story, but just mentions it in passing, *Met.* vii, 399-400; again his source is very likely to be Alexandrian. Periphas then was, so to speak, a pre-Adamite king, for he was so very ancient that Kekrops had not yet been produced from the Earth. He was a pattern of justice and also extremely devoted to the worship of Apollo. His loving and admiring subjects made over to him the festivals and some at least of the titles of Zeus (the shadow of Euhemeros lurks somewhere in the background of this), and the real Zeus was minded to stop this impiety with a thunderbolt. However, at the instance of Apollo he compromised by turning Periphas into an eagle and his wife Phene into the bird of that name, a sort of vulture or lammergeyer, which is a bird of good omen to men. Now a king whose name means something like Very Brilliant and who ends by passing into the well-known Minoan avatar of a bird has certainly some claim to be



considered divine, if the story really goes back to any old tradition. But the connection is, to my mind, anything but Frazerian. So far from seeing a divine king in Periphas, I incline rather to suppose him a faded god whose cult was later absorbed by that of Zeus or perhaps of Apollo. All conjectures, however, must be uncertain, for we have nothing but the myth, no trace of this Periphas surviving in cult.

I have next to consider the fairly long list of figures, ranging, roughly, from Agamemnon to Asklepios, to whose names that of Zeus is reported on one authority or another to have been appended. For these I see no one explanation. Some probably are due to syncretism. For example, since Zeus is (among other titles) Soter and Soter is also a favourite title of Asklepios, I see no reason why the minor, but enormously popular god should not have been on occasion identified with the greater one. It makes no difference whether we assume Asklepios to have been originally a god or, what I consider more probable, a hero. In the former case we may compare Zeus Meilichios, certainly chthonian (like Asklepios) and certainly called Zeus wherever he was worshipped, in Greece and out of it. I would here remember that according to Aeschylus, for instance (*Supp.* 230-31) there is another Zeus in the lower world who judges men's sins after their death. The father of gods and men was, I think, early grown so great that, like the Hebrew Yahweh, the heaven of heavens could not contain him and his power spread to the lower world, where indeed, as art and literature alike testify, his grim brother Hades much resembled him in features: *uultus est illi Iouis sed fulminantis* (Sen., *H. F.* 724-25). It would be easier still for the sky-god, whose titles include that of Georgos, to take within his scope a chthonian whose epithet of "kindly" suggests that he could and did bestow on men the benefits of the earth's increase. If on the other hand Asklepios was a hero to begin with, he was not the only one to have so great a title attached to him. Agamemnon, with much less reason, got the same honorific epithet in Hellenistic days; our first intimation of it is in Lykophron (*Alex.* 335, 1124, 1369) and Staphylos (*ap. Clem. Alex., Prot.* p. 28, 17-18 Stählin). How this came about, I do not know. If we had any real reason to suppose that early Greek kings were seriously taken to be divine (not merely "honoured even as a god", as Homer repeatedly says), the matter would be quite clear, of course, and that is how the supporters of that view do explain it. But this hypothesis does not account for the late date of our tes-



timonies, which if it were correct ought to be early and supported by writers less open to the suspicion of judging other kings by the frequently deified Ptolemies than the historian and poet in question. But give their evidence its fullest possible weight; suppose that Zeus-Agamemnon not only was worshipped, as both Staphylos and Lykophron say, in Sparta, but had been worshipped there for centuries when they wrote; I still have never been convinced of the falsity of a suggestion I made many years ago (*C.R.* xxxv, pp. 147-59) that as the conception of Zeus broadened and gained in majesty in superior minds, the vulgar tended to make the name lose definite content and become little more than an epithet meaning something like "super-human", "non-human", or the like. But be that as it may; our earliest evidence of how kings were regarded, written in days when kings still had real power and were highly honoured, gives us no authority whatever for supposing that they were then considered divine, nor that they ever had been.

And here I would pass to a recurrent fallacy, as it seems to me, which the spread of anthropological knowledge has not yet eradicated from all classical scholars, a naïve misapplication of the Comparative Method. All civilised peoples have, beyond doubt, a savage past; from this truth it has been, and for some still is, far too easy to go on to the tacit, even unconscious, assumption that all civilised peoples have in their past any and every savage custom or belief which can be shown to exist, or lately to have existed, among existing backward cultures. A rather glaring instance is the readiness which is still shown in some quarters to assume the former existence of totemism for districts, such as Europe, from which there can be produced no sort of proof that it was ever in vogue. In like manner there have been and still are researchers, by no means lacking in either erudition or ingenuity, who blithely assume for Greece the former existence, and consequently the more or less fossilised survival, of practices which belong not only to a much lower level of culture than the classical Hellenic but also to a kind of culture the existence of which anywhere in the Greek area at any time is a thing to be cogently demonstrated, not lightly assumed. I quote as an example a recent work (it appeared in 1944 as one of the publications of the Faculty of Philosophy at Liège), by Marie Delcourt, entitled *Oedipe ou la légende du conquérant*. This work explains Oidipus as a "ritual" hero, an embodiment of a

method of succession to kingship supposed once to have existed on Greek soil, which among other things involved the killing of the old king by the new, *le rite de la succession par meurtre*, as the author calls it. We are to suppose, that is, not only that there once was such a rite in Greece, which is the whole question at issue, but furthermore, that some vague memory of it survived long enough to colour the existing tales. But if we look at our material, we do indeed find stories of the deaths of kings, sometimes at the hands of their successors, but no hint that these were the result of anything but conquest or unscrupulous ambition or, as in the case of the death of Laios, a chance quarrel. To allow that now and then, as old stories assert, A killed B and took his throne is to assume what other evidence justifies us in supposing, that in pre-classical Greece there were times of disturbance and that *στάσις* was no more an unknown phenomenon then than it was in the sixth and fifth centuries B.C., or in much more recent days. I can see no grounds for making any further assumption, certainly not for assuming sociological and religious practices totally foreign to everything in historical Greece of which we have clear proof. Nor am I at all impressed by statements, perfectly credible in themselves, to the effect that now and then an old king, feeling incapable of carrying out his ordinary secular duties in peace and especially in war, retired in favour of a younger man, like Laertes in the *Odyssey* and Kadmos in the *Bacchae*. It surely needs no belief in the divinity of kings to hold that a vigorous prince in his thirties or so will make a more efficient head of a little community liable to be at war any moment than one weakened by the oncoming of old age. That the old king was in no way obliged to retire is clear enough from the example of Nestor, who evidently still held the reins of government in his own hands when perhaps seventy years old or thereabouts, although when it came to actual fighting he could do no more than appear on the field to encourage the rest, and now and then to give them the dangerous task of rescuing him, while in peace one may suspect that much of the actual day-to-day business of governing was carried out by his sons under his supervision.

Much the same tacit and fallacious assumption seems to me to be illustrated by any such suggestion as that of A.B. Cook (*Zeus* III, p. 733), that the birth of Athena was in some sense a reminiscence of the killing of an aged king. It contradicts the entire tone of Greek myth,



a fundamental assumption of which is that the gods do not die, and the details of that particular story, which never hints that Zeus was any the worse for the cleaving of his head by Hephaistos or some other skilled operator, or was even for a moment incapacitated for his divine functions. Furthermore, it supposes a vague consciousness (in this case, belonging to certain vase-painters who occasionally show Zeus grey-haired) of the supposed custom, whereof not a word is said in any Greek author, even in places where, if the least recollection of it existed, one would suppose some mention of it inevitable, notably in those few writers who mention the singular ritual of the Rex Nemorensis in Italy, which as is well known furnishes the text for Frazer's greatest and most famous work. And it is to be remembered that Greece, especially Hellenistic Greece, had a number of writers who were full of intelligent curiosity regarding ancient custom and legend, and made extensive and systematic researches, whereof considerable remains survive to this day. There were also numerous theorists who sought to give a rational account of the origins of religion and of the received opinions regarding the traditional gods. Their speculations were of the most varied character, and included the notorious theory of Euhemeros, that Zeus and all his kind were prehistoric kings given divine honours by admirers or flatterers. The *argumentum ex silentio* is I think valid here; why does neither Euhemeros himself nor any of his followers and imitators adduce any characteristic of the divine kings we know from Frazer? The Euhemeristic Zeus has an adventurous and successful career, but he neither controls the weather nor has his reign limited by anything like a ritual killing nor is by nature anything more than a daring and able ruler.

Such are all the serious arguments for "Frazerian" kings in Greece that I have been able to find. Of minor ones I take little account; I am for instance quite unimpressed by the circumstance that the royal (if mythical) name Akrisios resembles 'Ακρισίας, which according to Hesychios is a name (or title) of Kronos in Phrygia. To conclude that Akrisios "was the royal embodiment of a sky-god" (*Zeus* II, p. 1155-56) seems to me merely a piece of unscientific temerity. Still less am I inclined to give any credit to the statement of a puzzle-headed Byzantine (Tzetzes, *Chil.* I, 474) that anciently all kings were called *Dies*, for which he gives an astrological reason, hence one which cannot be of earlier than Hellenistic date at best. Sundry arguments again adduced



from traditional royal costume (e.g., the eagle on the sceptre) point to one thing only, the world-wide tendency to make a god resemble an earthly monarch. As with the Roman *triumphator*, it is not the king or magistrate who dresses like the god, but the god who is thought of as dressed like a king. I therefore hold confidently to the opinion that, whatever may be true for other countries, Greece from the earliest days in which its population was in any sense Greek down to the close of the classical epoch had no kings of the kind made famous by *The Golden Bough*.

MISSION SOCIALE ET POUVOIRS MAGIQUES DU POÈTE  
COMPARÉS A CEUX DU ROI  
DANS LE LYRISME DE PINDARE

PAR

JACQUELINE DUCHEMIN

Poitiers

Sir James Frazer avait montré dans le *Rameau d'or*<sup>1)</sup> comment, chez les peuples primitifs, le magicien, capable de provoquer la pluie et d'assurer, en même temps que la récolte, la prospérité des bêtes et des hommes, accède de ce fait à la royauté. Tous les pouvoirs de la tribu viennent se concentrer aux mains de ceux qui prétendent, par leurs connaissances secrètes, commander aux forces obscures, magiciens ou hommes-médecines; ils passent pour des êtres surnaturels, voire pour des dieux<sup>2)</sup>. Aussi bien, de façon inverse, une psychologie instinctive et profonde a-t-elle toujours poussé les peuples, primitifs ou non, à tout attendre de ceux qui les dirigent, exactement comme un enfant, sans réfléchir, croit tout-puissants son père et sa mère, et s'imagine qu'ils savent tout.

Nous ne chercherons pas ici à distinguer les apports successifs, hellènes ou pré-hellènes, qui ont pu concourir à former la conception grecque de la royauté. Nous prendrons pour base de nos réflexions un état déjà évolué, tel que nous le font connaître les oeuvres poétiques les plus anciennes. Nous considérerons, à des titres divers et de façon sommaire, pour la commodité de l'exposé, comme héritiers se répartissant les attributions de ce roi-dieu primitif, le roi proprement dit — guerrier, chef et juge —, le prêtre ou le devin, le guérisseur ou le médecin. A ces trois aspects, dont chacun relève d'un aspect différent de la royauté magique primitive, il convient, selon nous, d'ajouter le poète.

<sup>1)</sup> *The magic Art and the Evolution of Kings.*

<sup>2)</sup> La contre-partie est qu'ils sont rituellement mis à mort au moindre signe d'erreur ou de faiblesse attestant que leurs pouvoirs surnaturels les ont abandonnés, et particulièrement lorsque la récolte est mauvaise.

Nous trouvons sur ce point les indications les plus nettes, en premier lieu dans l'oeuvre d'Hésiode, singulièrement dans la *Théogonie*, ensuite et plus encore chez Pindare.

Le commun dénominateur, ou plutôt la source commune, de ces pouvoirs divers est l'omniscience, apanage des dieux, qu'ils communiquent à qui il leur plaît. Même le roi, que ses attributions guerrières sembleraient au premier abord mettre à ce point de vue un peu à part, jouit d'une participation à la science divine, car, s'il doit être vaillant à la guerre, il doit être aussi prudent au Conseil et juge éclairé. Dans un passage intéressant à plus d'un titre (*Théog.* 80-103), établissant un parallèle, de prime abord assez paradoxal, entre le roi et le poète, Hésiode indique que les Muses inspirent le roi qu'elles honorent, de telle sorte qu'il „rend la justice en sentences droites”. „Son langage infaillible”, ajoute-t-il, „sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles” (v. 87-8); les mots ἀσφαλέως et surtout ἐπισταμένως expriment clairement la pensée du poète. La suite du passage esquisse plus ou moins adroitement la synthèse entre deux traditions, dont l'une fait des Muses les filles de Zeus, et l'autre en fait d'abord les compagnes d'Apollon; d'où la délimitation de deux zones d'influence divine<sup>4</sup>); les chanteurs et les citharistes, c'est-à-dire les poètes, tiennent leurs dons des Muses et d'Apollon, alors que les rois reçoivent de Zeus leur juste inspiration<sup>5</sup>). Et le poète insiste bien sur le caractère sacré de ce don des Muses (ἐρῇ δόσις, v. 93).

Le signe tangible de ce parallélisme fondamental entre le poète et le roi nous est offert dans le prélude même de la *Théogonie*. Après avoir hautement proclamé qu'à côté des mensonges elles savent dire des vérités, avant d'inspirer au pâtre de Béotie la matière de ses chants, „les filles véridiques du grand Zeus” lui offrent pour bâton σκήπτ-

<sup>3</sup>) Nous ne saurions entrer ici dans les discussions, sans rapport avec notre sujet, de l'authenticité des différentes parties du *Corpus* hésiodique; d'aucune manière leur ancienneté n'est en question. Nous considérons personnellement la *Théogonie* comme l'oeuvre du poète d'Ascra, et sa signature dans le prélude ne saurait présenter, à notre avis, la moindre ambiguïté.

<sup>4</sup>) L'*Hymne aux Muses*, dit „homérique”, présente la même répartition. On admet d'ordinaire qu'il a été imité par Hésiode. M. HUMBERT, dans la Notice à ce texte (p. 225 de son édition), estime le contraire.

<sup>5</sup>) L'expression hésiodique ἰθεύησι δίκησιν annonce étrangement celle que Pindare, dans la IIIème *Pythique*, emploie à propos d'Apollon apprenant sans intermédiaire la trahison de Coronis.



τρον<sup>6)</sup> „un superbe rameau par elles détaché d'un (laurier) florissant” (v. 30). Nous ne pouvons ne pas songer à ce sceptre que, dans l'*Iliade*, Agamemnon ou Achille tiennent en main pour ouvrir l'Assemblée ou pour prononcer leurs discours; nous le retrouverons dans l'*Odyssée* (chant II) aux mains de Télémaque. Et si le sceptre d'Agamemnon est dit, dans un passage reflétant un état rituel et cérémoniel moins ancien (*Il.* II, 100 sqq.), être l'oeuvre merveilleuse d'Héphaistos, celui que tient Achille au moment de la colère (*Il.* I, 233 sqq.) est un bâton coupé dans la montagne et qui, dit le héros, maintenant „jamais plus ne poussera de feuilles ni de rameaux”, car „le bronze en a rasé le feuillage et l'écorce, et le voici maintenant aux mains des fils des Achéens qui rendent la justice et, au nom de Zeus, maintiennent le droit” (δικάσπολοι, οἳ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται). Le sceptre homérique n'est pas seulement la marque de la dignité royale<sup>7)</sup>; il confère le caractère sacré tenu de Zeus pour rendre la justice et parler dans les circonstances solennelles, celles où la parole revêt vraiment toute son efficacité. C'est pourquoi le héraut, selon un cérémonial plein de sens, le lui apporte au moment où, sous l'empire, dirait Hésiode, de la Muse, il va prononcer les paroles de sagesse que les dieux lui inspirent. Il agit véritablement en médiateur et en interprète de la divinité, dans un domaine voisin de celui du poète.

Le roi ancien, faiseur de pluie, était censé tenir des dieux les secrets nécessaires pour entretenir et renouveler la fertilité du sol. Le roi de l'épopée grecque tient d'eux savoir juste et juste pouvoir. Entre les deux le fil n'est pas rompu, témoin le parallèle hésiodique des *Travaux* (v. 225-47) entre le bon et le mauvais roi, organisé selon un développement traditionnel dont l'exemple le plus ancien sans doute figure au chant XIX de l'*Odyssée* (v. 109-124). En effet la récompense ou le châtiement du monarque ne sont autres que la prospérité ou l'adversité matérielles — agricoles et pastorales en même temps qu'humaines — du peuple entier<sup>8)</sup>. Et lorsque le secret des récoltes cesse d'être le secret du

<sup>6)</sup> Nous citons Hésiode et l'*Iliade* d'après les traductions de P. MAZON. P. DECHARME, dans un livre vieilli, mais dont certains éléments et certains faits sont à retenir, *Les Muses*, Paris, 1869, p. 52-3, décrit une amphore de Vulci où l'on voit un jeune homme (Musée), appuyé sur un rameau de laurier et tenant une lyre, écouter les leçons de la Muse.

<sup>7)</sup> Voir IX, 38, les paroles de Nestor à Achille à propos d'Agamemnon: σκήπτρῳ μὲν τοι δῶκε (Ζεὺς) τετιμῆσθαι περὶ πάντων.

<sup>8)</sup> Dans son livre sur les *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité*

roi, n'est-ce pas justement le poète — le poète des *Travaux* — qui est chargé de les révéler et de les enseigner? De la même manière, le poète de la *Théogonie* donne un enseignement sur les dieux que les dieux même lui inspirent. Nous allons voir que le lyrisme de Pindare présentera aussi, parmi ses caractères essentiels, celui de formuler le message divin.

Aucun poète grec n'a parlé de son art avec autant d'insistance, avec autant d'amour que Pindare. Aucun n'a jamais aussi hautement affirmé l'importance et l'éclat d'une mission à la fois sociale et sacrée. Il est très frappant de voir par quels termes Pindare se désigne lui-même. Le mot de ποιητής est absent de son oeuvre<sup>9</sup>). Il reprend quelquefois le terme des poètes épiques, αἰδοός. Mais il préfère se dire serviteur — θεράπων — ou héraut — κἄρυξ — des dieux<sup>10</sup>) et, plus souvent, μάντις ou προφάτας<sup>11</sup>). Or il n'est nullement contestable que Pindare — et pas seulement dans les célèbres fragments des *Thrènes* et dans la *IIème Olympique* — fait très précisément office de héraut des dieux, chargé de proclamer en leur nom les vérités qu'ils veulent enseigner aux foules. Chargé de transmettre une connaissance — σοφία (le terme chez Pindare désigne très fréquemment la poésie) —, rien d'étonnant à ce que le poète se dise le plus souvent σοφός ἀνὴρ ou simplement σοφός ou parfois même σοφιστής<sup>12</sup>). Le fr. 133, à propos de la métempsychose, unit sous le terme commun de σοφία μέγιστοι ἄνδρες les rois, les guerriers invincibles et les poètes. Ceux-ci, par la grâce des dieux, sont instruits des sujets sacrés tels que l'origine des Immortels,

*classique*, Liège, 1938, Mme Marie DELCOURT analyse de près les textes essentiels, soit, outre ceux d'Homère et d'Hésiode, et mis à part le début de l'*Oedipe Roi*, dont elle est partie, Hérodote, VI, 139, et Eschine, *Contre Ctésiphon*, III.

<sup>9</sup>) On ne trouve le terme, avant Platon, que chez Hérodote et Aristophane.

<sup>10</sup>) θεράπων de Léto (fr. 116-7); κἄρυκα σοφῶν ἐπέων (fr. 79).

<sup>11</sup>) μάντις ὡς τελέσ(σ)ω ἱεράπολος dans un fr. de *parthénée*; αἰοιδιμον Περιίδων προφάταν (fr. 90), à rapprocher de μαντεύσο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ (fr. 150) „Rends tes oracles, Muse, et je serai ton prophète”. Nous noterons que Théocrite, nourri, on le sait, de Pindare, appelle les poètes, dans *Hiéron* ou les *Charites* (v. 29) Μουσάων... ἱεροὺς ὑποφάτας. Sur la valeur du mot et de la notion de προφήτης chez les Grecs, voir E. FASCHER, *Prophètes*, Giessen, 1927, p. 102 sqq, ainsi que A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 34 sqq, le tout en référence à la Bible et à ses traducteurs grecs.

<sup>12</sup>) σοφία *Ol.* I, 120; *Ném.* VII, 23; *Isthm.* VII, 15; fr. 61 et 133; σοφός et σοφοί *Ol.* I, 89; XI, 10; XIV, 16; *Isthm.* VIII, 48; σοφιστής *Isthm.* V, 28 (les héros fournissent une matière aux poètes, μελέταν σοφισταίς).



„chose que les dieux peuvent enseigner aux poètes — σοφός —, mais que les mortels sont incapables de trouver” (fr. 52). De fait, Pindare se considère bien comme un interprète sacré. Nous venons de voir les termes dans lesquels il parle de lui-même: qu’il nous suffise de les rapprocher de ceux qu’il applique au devin par excellence, à Tirésias<sup>13</sup>), Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔζοχον, ὁρθόμαντιν Τειρεσίαν *Ném.* I, 60). Que le don de poésie soit bien un don gratuit et ne puisse s’acquérir par le seul effort humain, nous en sommes par ailleurs convaincue par le célèbre passage de la IIème *Olympique* (v. 94 sqq.) où Pindare oppose „l’homme habile” — σοφός — ”qui tient de la nature son grand savoir” — πολλὰ εἰδὼς φύξ — à „ceux qui ne savent que pour avoir appris” — μάθόντες —, comparés à des corbeaux essayant vainement de croasser en face de l’aigle de Zeus.

Comment donc le poète reçoit-il cette divine inspiration? Un des traits les plus remarquables de la conception pindarique est qu’il ne rapporte pas uniquement aux Muses l’origine de sa poésie. Les Charites ont chez lui une importance égale. Un autre Choeur encore intervient, les Ὠραί, c’est-à-dire les Heures ou Saisons. Il est au premier abord surprenant de voir intervenir ces dernières comme inspiratrices de poésie. Cependant non seulement la IVème *Olympique* nous dit que les Ὠραί „parées de fleurs” ont mis dans l’âme des Corinthiens „le génie d’antiques découvertes”, mais, dans le fr. 30, les filles de Thémis sont appelées „les Heures véridiques, au diadème d’or, aux fruits splendides”<sup>14</sup>). Elles possèdent bien, en un même passage, le double aspect de déesses de la nature et d’ouvrières de vérité, ressemblant en ceci aux Muses hésiodiques et, plus encore, à celles de Pindare lui-même. Elles sont dignes d’être invoquées comme inspiratrices dans la première strophe de la IVème *Olympique*, et nous sommes ainsi amenée à l’idée que Pindare, héritier probablement d’une très lointaine tradition, établit un rapport profond entre l’épanouissement de la nature et la floraison de la poésie.

Les Charites sont, un peu partout dans le monde grec, adorées comme déesses de la fécondité. Pindare chante dans la XIVème *Olympique* ces nymphes des eaux d’Orchomène, sans lesquelles „les dieux eux-

<sup>13</sup>) Amphiaraos (fr. 202) est caractérisé en termes analogues.

<sup>14</sup>) Sauf indication contraire donnée par l’emploi de l’italique, nos citations de Pindare sont faites d’après la traduction A. PUECH.



mêmes ne peuvent mener ni danses ni festins" (v. 9), et auxquelles il attribue les mêmes caractères d'inspiratrices qu'Hésiode aux Muses de Piérie. Tantôt suivantes d'Aphrodite ou d'Héra, tantôt compagnes de Dionysos ou d'Apollon, elles sont plus étroitement liées à ce dernier<sup>15</sup>), participant à ses puissances de poésie. En d'autres circonstances il semble qu'associées à Asclépios, elles aient participé à ses puissances de guérison<sup>16</sup>). Nymphes dansantes — là est un de leurs principaux caractères<sup>17</sup>) —, elles expriment l'allégresse du poète et parent de couleurs séduisantes les vérités révélées par les Muses. Mais jamais Pindare n'oublie leur caractère primitif de divinités fécondantes, témoin le nom même de Thalie, témoin aussi cette épithète de ζωθάμιος (Ol. VII, 11) appliquée à Χάρις et qu'Eustathe a glosée par καὶ ἦν ζῶν τις θάλλει.

Les Muses, par contre, semblent être avant tout, pour Pindare comme pour Hésiode, des déesses intellectuelles, les filles de Mémoire. Cependant le chantre de l'Hélicon décrivait leur apparition „autour de la source aux eaux sombres" et les regardait ensuite s'éloigner dans la montagne „vêtues d'épaisse brume". Et Pindare n'a pas manqué d'en faire aussi des déesses des sources, les faisant même boire, ainsi que Mnemosyne, à l'eau thébaine de Dircé (fin de la Vème *Isthmique*). On sait que l'étude étymologique de leur nom ne permettrait pas de choisir entre la racine *men/mon* de *μνήμη* et *μέμνονα* et celle d'où procède le latin *mons*<sup>18</sup>). Or certaines expressions et métaphores de Pindare sont instructives, telle celle du labour, appliquée au champ des Muses (*Ném.* X, 6), tel le désir exprimé de les voir „faire croître la floraison des chants" (fr. de *Dithyrambe*). Et l'expression *Μοῦσ' ἀνέγκέ με* du fr. 151 rappelle singulièrement le v. 6 de la XIVème *Olympique* où, par les Charites, „pousse" — *ἄνεται* — tout ce qui fait la joie et les délices des mortels.

Arrivée à ce point de notre enquête, nous n'avons qu'une issue logi-

<sup>15</sup>) D'après Plutarque, *de Musica*, 14, l'Apollon de Délos tenait sur sa main gauche le groupe des trois Charites.

<sup>16</sup>) C'est ce qu'indiquerait un relief de type grec étudié par M. DURRY dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome* de 1921-22, p. 213 sqq.

<sup>17</sup>) Voir l'article de FURTWÄNGLER, *Charis-Chariten*, dans le *Lexicon* de ROSCHER. Les principaux textes sont l'*Hymne à Apollon* (v. 194 sqq.) et, chez Aristophane, *Grenouilles*, 324 sqq.; *Thesmophories*, 120 sqq.; *Lysistrata*, 1293.

<sup>18</sup>) M. P. CHANTRAINE n'a pas pris parti: voir *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 98; voir aussi WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-32.

que. Puisque plusieurs Choeurs de déesses dispensent à Pindare l'inspiration, il faut bien que ce soit en vertu du caractère, s'il en est un, qui leur est commun. Il en est un, et il n'en est qu'un, commun à la fois aux Ὠραι, aux Muses et aux Charites: c'est celui par lequel elles renouvellent les forces de la nature. Là est donc la racine et la source vraie de l'inspiration poétique. Celle-ci ne peut procéder que du jaillissement universel de la vie. Si les Muses, par la suite, lorsque le sens de leur vrai rôle était perdu, ont seules conservé le privilège d'être considérées comme inspiratrices, elles l'ont dû à la confusion étymologique établie tardivement entre leur nom et celui de Μνήμη ou Μνημοσύνη. La confusion était déjà faite par Hésiode. Mais la vérité première était autre. Le poète par conséquent nous apparaît comme le réceptacle et le médiateur des forces et des pouvoirs qu'il reçoit des déesses de la nature. Il est bien en ceci parallèle au roi magicien, dont il conserve en partie la puissance dans un monde différemment évolué.

Il pourrait à la vérité sembler étonnant que l'inspiration poétique soit d'abord l'apanage de divinités chthoniennes. Mais n'avons-nous pas vu à quel point cette inspiration est savoir? Et le savoir par excellence, celui qui, dès les temps primordiaux, s'est exprimé par les oracles, n'était-il pas d'abord le domaine de la Terre-Mère? On connaît la succession delphique des divinités oraculaires, la mieux connue, sans doute, mais non la seule. Les points de contact qu'établit Pindare entre le don de poésie et le don de prophétie ne relèvent point seulement de sa fantaisie personnelle. Ce sont, dans la IXème *Pythique*, la Terre et les Heures qui nourrissent de miel le jeune Aristée; chez Apollonios de Rhodes, ce sont les Muses qui l'élèvent, et elles lui enseignent la divination, ainsi d'ailleurs que la médecine (II, 511-2). Est-ce un hasard si le miel, lié souvent par les anciens au don de prophétie, se retrouve si souvent aussi, chez les Grecs, pour caractériser la poésie, dans une foule d'adjectifs dont Pindare offre toute une gamme, de μελιαδής et μελιγαθής à μελίγδοπος et μελίρροθος ou de μελίφων à μελίφθογγος, toutes métaphores que nous aurions sans doute peine à prendre au pied de la lettre, mais dont le sens est sûrement loin d'être aussi usé que l'habitude et la distraction le font croire. Je suis tentée de faire un rapprochement avec le miel que j'ai vu, il y a peu de jours, au Musée de Paestum, trouvé à pleins vases de bronze dans le sanctuaire voisin d'Héra Argiva, datant de la fin du VIème siècle, près de la couche souterraine de la déesse. Et les sources jaillies du sol au-



près des sanctuaires sont-elles — on se le demande pour le Ptoion<sup>19)</sup>, on se le demande aussi pour Delphes<sup>20)</sup> — oraculaires ou guérisseuses? La distinction est partout des plus malaisées.

Guérison, poésie et divination, il ne peut nous échapper que ces trois aspects correspondent aux trois principaux pouvoirs d'Apollon, familiers aux Grecs et célébrés par Pindare<sup>21)</sup>. Ce sont aussi ceux qu'un siècle et demie plus tard Platon rappellera en les donnant, avec l'ἔρως καλῶν, dans le *Phèdre* (244 a sqq.) pour les bienfaisants effets des diverses sortes de μνία. Le fait est d'autant plus frappant que Pindare est, semble-t-il, le seul poète à avoir trouvé grâce aux yeux du philosophe<sup>22)</sup>. L'un et l'autre s'insèrent-ils dans une lignée commune? Nous voudrions surtout ici nous demander si la poésie de Pindare, outre le don qui lui est propre, ne présente pas encore des traces des deux autres formes de l'inspiration divine et proprement apollinienne, puisque aussi bien le rapport est étroit qui unit chacune aux deux autres. Trouverons-nous dans l'oeuvre pindarique des exemples où le poète s'apparente au guérisseur? L'entendrons-nous parler au nom des dieux? Ou s'adresser aux dieux, comme un intermédiaire sacré, au nom des hommes? Nous rejoindrions ici les antiques fonctions du chef des tribus primitives, selon la conception dans laquelle chef et sorcier ne faisaient qu'un. On sait d'ailleurs que même le roi guérisseur est loin d'être inconnu aux modernes<sup>23)</sup>.

L'*Épître à Hiéron*, classée abusivement par les anciens comme IIIème *Pythique*, a pour sujet la maladie du roi de Syracuse, et ce n'est pas sans un dessein précis du poète que le mythe est consacré à l'histoire d'Asclépios. Il est remarquable que la liste des moyens employés pour guérir par le fils d'Apollon commence par la mention des incantations (τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφρόπων, v. 51). Sans doute s'agit-il ici d'incantations comme celles dont Platon, dans le *Charmide* (156 d sqq.), attribue

<sup>19)</sup> P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoion*, Paris, 1943, p. 140 sqq.

<sup>20)</sup> P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 135 sqq.

<sup>21)</sup> Vème *Pythique*, 63 sqq. Le poète y ajoute le don de la concorde.

<sup>22)</sup> Voir notre communication au Congrès G. BUDÉ de Tours-Poitiers (1953), résumée dans les *Actes* du Congrès, à paraître *in extenso* dans la R.E.G. 1955, *Platon et l'héritage de la poésie*.

<sup>23)</sup> Voir l'important ouvrage de Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg 1924. On sait que les rois de France, au jour de leur sacre, passaient pour guérir les écrouelles.



l'enseignement au Thrace Zalmoxis, à ce roi qui était dieu et dont les disciples étaient médecins, à ce guérisseur qui, selon Hérodote (IV, 94), était en même temps législateur, et qui aurait ainsi concentré en sa personne la totalité des pouvoirs magiques des rois<sup>24</sup>). Assurément, si Pindare avait pu avoir quelque espoir d'amener à Hiéron, debout à ses côtés, la déesse qu'est „la santé précieuse comme l'or” (v. 73), ce ne pouvait être que par l'intermédiaire de ses vers, incantations douées du pouvoir de guérir. Il est vrai qu'il s'en déclare ensuite incapable. Mais, si ce point a pu être agité, n'est-ce pas la marque certaine qu'entre le chant lyrique et une guérison le lien, pour des esprits grecs, n'avait rien d'in vraisemblable ni d'anormal? Une question posée, fût-elle négativement résolue, un espoir vainement caressé, un souhait, un regret, ne sont-ils pas les résidus indiscutables de ce qui a pu ou aurait pu être, dans un passé dont le souvenir ou, mieux, le sentiment, vit encore<sup>25</sup>)? „Si Chiron vivait encore”, Chiron qui fut le maître d'Asclépios, „je lui aurais inspiré”, dit Pindare, „de procurer encore à de nobles héros un médecin — ἰατῆρα — capable de guérir l'ardeur de leurs maux.” (*Pyth.* III, 65-6). Et c'est bien, quelques vers plus loin, sa propre image que le poète évoque amenant la santé à Hiéron.

Au surplus, le dieu qui inspire les poètes et les fait participer à son divin pouvoir de guérir les maux humains n'y fait-il point participer aussi les rois? Nous voudrions ici mettre en regard deux passages. L'un est le début de la IVème *Néméenne*:

„La joie est le meilleur médecin — ἰατρός — des labeurs endurés pour vaincre; les savantes filles des Muses, les chansons, — αἱ δὲ σοφαὶ Μοισᾶν θύγατρες ἀοιδαί — savent les charmer — θέλξαν — de leur main douce, et l'eau chaude ne donne pas autant de souplesse à nos membres que les éloges accouplés au son de la phorminx.”

L'autre se situe à la fin de la IVème *Pythique*, lorsque Pindare présente au roi Arcésilas de Cyrène sa requête en faveur de l'exilé Damophile: „Tu es le médecin — ἰατὴρ — que réclament les circonstances, toi que Péan comble d'honneurs. Il faut que d'une main bénigne tu

<sup>24</sup>) Selon Hérodote, *ibid.*, il aurait été homme et disciple de Pythagore, après avoir été son esclave.

<sup>25</sup>) On connaît la théorie, formulée par Th. Zielinski à propos de la tragédie, des „motifs rudimentaires”, dans son article *Pour reconstituer les tragédies grecques perdues* (*Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1927, p. 593-603, et 1928, p. 5-21), article reproduit dans *Iresione*, t. I = *Eos*, suppl. vol. II, Leopoli, 1931, p. 425-43. *Mutatis mutandis*, son raisonnement trouverait à s'appliquer ici.

soignes la plaie que le coup a faite. Il est aisé d'ébranler une cité; les plus vils manants en sont capables. Mais la rétablir en son état, voilà qui est difficile, si la divinité ne vient, comme un bon pilote, diriger les rois." (v. 270 sqq.).

Le poète, à travers les expressions figurées et les transpositions métaphoriques, ne saurait plus clairement établir le parallélisme fondamental entre l'inspiration qui fait le poète et celle qui dirige le roi: l'une comme l'autre est la voix des dieux. Même, plus absolu et plus apollinien qu'Hésiode, Pindare fait de l'une et de l'autre le don du seul dieu de Delphes. Et le poète cette fois, inspiré d'Apollon, en conseillant les rois, leur montre la route qu'indiquent les dieux.

Guérisseur des maux personnels, conseiller des rois qui peuvent guérir un Etat, le poète parfois n'a-t-il pas espéré guérir lui-même certains maux de la cité? Tel l'antique sorcier agissant sur les vents et les pluies ou sur le cours des astres, semblable au roi des tribus primitives dominant, par ses formules magiques, les éléments, le poète selon Pindare n'a-t-il jamais aucun désir, aucun pouvoir, d'agir lui aussi sur les forces de la nature? Au moment où la cité, terrifiée par des prodiges inouïs, vit dans l'attente des plus épouvantables catastrophes, nous voyons précisément le poète assumer la mission sociale et sacrée d'apaiser par son chant le courroux divin; nous le voyons, revêtu de son éminente dignité d'intermédiaire choisi par les dieux entre eux et les hommes, intercéder auprès d'eux pour son peuple. L'oeuvre conservée de Pindare nous offre de ce rôle et de cette attitude un exemple éclatant avec le *Péan sur l'éclipse de soleil*.

Wilamowitz a bien mis en lumière<sup>26)</sup> l'état d'esprit des hommes pour lesquels, en cette circonstance, écrit Pindare. Répondant à ceux qui s'étonnent qu'après l'apparition de la science ionienne et de Thalès un poète s'exprime comme le fait ici l'auteur du *Péan*, Wilamowitz remarque que, si les Athéniens contemporains de Périclès ne se laissaient pas troubler par une éclipse de soleil, les soldats contemporains de Nicias et Nicias lui-même se laissèrent troubler, d'une façon mémorable et bien étonnante à nos yeux, par l'éclipse de lune devant Syracuse. Les Indiens de Christophe Colomb ne sont pas les seuls dans l'histoire, ajouterions-nous, à s'être laissé terrifier par une éclipse. Les Thébains

<sup>26)</sup> *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 393 sqq. WILAMOWITZ voit d'ailleurs dans ce poème plutôt l'effet d'un élan personnel que d'une commande officielle. De l'une ou de l'autre manière, Pindare traduit les sentiments de ses compatriotes.



du temps de Pindare en pouvaient fort bien redouter les effets maléfiques. Le poète, d'ailleurs, exprime leurs craintes dans un langage élevé, dont les résonances spirituelles vibrent encore à des oreilles plus modernes, lorsque, après avoir lancé son apostrophe à la Lumière du soleil, il s'écrie :

„Pourquoi as-tu frappé d'impuissance la force des hommes, dérouté leur science (σοφίας ὄδον) en t'élançant dans un sentier de ténèbres?" (v. 3-5).

Seulement les préoccupations de ses auditeurs et les maux que le poète a charge de détourner n'en sont pas moins fortement évoqués. Leur nature est révélatrice à nos yeux :

„Apportes-tu l'annonce de quelque guerre, la ruine des récoltes, quelque tempête de neige imaginable, une sédition funeste, un débordement de la mer venant se vider sur nos plaines, le gel de notre sol ou un été que les vents du Sud feront ruisseler d'averses furieuses? Vas-tu inonder la terre et renouveler l'humanité en faisant naître une autre race?" (v. 13 sqq.).

Il s'agit, on le voit, de catastrophes intéressant le peuple entier, voire l'humanité tout entière, dans un souvenir du mythe hésiodique des races humaines. Les maux qui peuvent frapper les humains, à une seule exception près — de taille, il est vrai<sup>27</sup>), puisque c'est la guerre, nommée la première — sont précisément ceux qui pouvaient, dans la mentalité primitive, frapper un peuple puni par les dieux. Leur caractère naturiste est frappant. Nous avons ici, de façon certaine, le point d'aboutissement, au sein d'une mentalité qui n'est plus primitive, des antiques soucis et des primitives magies agraires. La mission apotropaïque du poète est évidente. Son chant, accompagné de musique et de danse, empruntait assurément à celles-ci, et plus encore à la dernière, les forces nécessaires à l'efficacité des paroles. Si nous doutions de ces pouvoirs magiques possédés par le poète comme héritier du sorcier primitif, il nous suffirait de relire la seconde triade du poème<sup>28</sup>) :

<sup>27</sup>) La question se pose de savoir quelle éclipse a inspiré le *Péan* de Pindare. A l'encontre de la thèse de BOLL (P.W. VI. 2553), adoptée sans raison probante par la majorité des éditeurs et des critiques, nous estimons la date de 480 (fin Septembre, donc après Salamine, moment où Thèbes craint une guerre destructrice) infiniment plus probable que celle de 478 (où Platées ne laisse plus de place à l'espoir). Des rapprochements avec les *Isthmiques* IV-V et VIII nous font écarter celle de 463.

<sup>28</sup>) Non conservée par les manuscrits de Denys d'Halicarnasse. Elle nous est connue, on le sait, par le papyrus publié par GRENFELL et HUNT (Pap. Oxyrh. t. V, n° 841).



„J'ai été consacré par quelque choix divin (ἐκράνθην ὑπὸ δαιμονίῳ τινί) pour composer . . . aux sons de la flûte, avec tout l'art de mon génie, un noble chant en votre honneur. Je t'implore, ô dieu qui lances au loin les flèches . . .” (v. 33 sqq.).

C'est bien comme l' élu des dieux que Pindare, en ce poème, a qualité pour être l'intercesseur des Thébains. Si cette intercession se présente comme une prière, et non comme un commandement adressé, en vertu de formules magiques au secret jalousement gardé, aux forces inconcues qui régissent les éléments, cela tient assurément à ce que les Grecs du V<sup>e</sup>me siècle ont évolué depuis les temps primitifs. La préoccupation foncière des êtres humains n'en subsiste pas moins. Le rôle apotropaïque du poète et de son chant, sous une forme plus haute, ne procède pas d'une autre source.

Dépositaire du savoir venu des dieux, héritier des antiques magies, le poète va-t-il borner là son rôle? Il ne lui suffit pas, lors des célébrations triomphales, de mettre sous les yeux de ses contemporains les antiques exploits; il transmet à la postérité — à nous-mêmes — le renom de ceux qu'il chante. On sait à quel point l'orientation des mythes pindariques est constante, toujours tournée vers la même préoccupation dominante, vers le même souci d'eschatologie<sup>29</sup>). Qu'il s'agisse des Dioscures ou de Pélopes, d'Achille ou d'Héraclès, de Cadmos ou de Pélée, toujours le mythe dirige notre pensée vers l'immortalité bienheureuse méritée par les héros divins; toujours, par une substitution qui s'opèrerait d'elle-même si les procédés poétiques n'y pourvoyaient, le mythe suggère l'espoir d'une semblable récompense pour le héros du jour, grâce à sa victoire, et pour tous ceux qui marcheront sur ses traces.

L'examen des métaphores, toujours si révélateur de la pensée et de la sensibilité des poètes, nous amènent à des conclusions du même ordre. Nous avons traité ailleurs<sup>30</sup>) du symbolisme, chez Pindare, de l'or et des couleurs lumineuses, du blanc éclatant à la pourpre, dont le sens de gloire surnaturelle et de vie divine est évident. Mais d'autres séries importantes s'ordonnent autour de conceptions du même ordre, qu'il s'agisse des thèmes de la route, du char ou du navire, voire des

<sup>29</sup>) Nous en traitons longuement dans notre livre sous presse, *Pindare poète et prophète*. Que l'on nous permette d'y renvoyer.

<sup>30</sup>) *Essai sur le symbolisme pindarique*, dans la R.E.G. de 1953.

ailes suggérant le voyage dans l'autre monde, ou qu'il s'agisse du symbolisme du cratère et de la coupe, des boissons vivifiantes, comme l'eau et le vin, et surtout le nectar qui rend immortel, ou de la nourriture immortalisante, miel ou ambroisie, auxquels le poète, tour à tour, compare ses vers. Cette notion d'immortalité, conférée par le chant même du poète, se précise davantage encore à considérer les métaphores empruntées aux arts plastiques, statuaire ou architecture, et dont les plus caractéristiques font du poème un monument — *μνᾶμα* —, voire une stèle „plus blanche que le marbre de Paros”, ou une pierre des Muses „chantant d'une voix forte”<sup>31</sup>). Mais le thème le plus richement développé est celui de la vie végétale, avec ses multiples „couronnes de feuillage et de fleurs” (fin de la Vème *Néméenne*) et la terre au printemps „fleurie de roses pourpres” (*Isthm.* IV, 17 sqq.), et surtout avec le merveilleux diadème que tisse la Muse dans la VIIème *Néméenne* (v. 77 sqq.) quand elle „assemble l'or avec l'ivoire blanc et la fleur du lys qu'elle a soustraite à la rosée marine”, dans un entrelacement où nous retrouvons, unies avec toute leur valeur symbolique, les trois couleurs où cristallise la lumière.

C'est que l'hymne triomphal est bien, aux yeux de son auteur, un efficace instrument de survie. „Privée de l'hymne qui la loue”, dit la VIIème *Néméenne* (v. 12 sqq.), „la valeur reste couverte d'une obscurité profonde.” Mais il est un moyen, un seul, qu'il en soit autrement: „c'est que, par la faveur de Mnémosyne au brillant diadème, elle obtienne en des chants glorieux la rançon des labeurs affrontés.” Voilà pourquoi, d'après la VIIIème *Néméenne*, (v. 40 sqq.), „comme les fraîches rosées font grandir un arbuste, la vertu, louée par les hommes de talent — *σοφοῖς ἀνδρῶν* — et d'équité, s'élève dans l'éther humide.” Le rôle des Charites, ici, devient clair, et l'on ne saurait mieux marquer combien la poésie s'apparente aux forces de vie. Ces forces, qui veulent vaincre la mort, trouvent-elles une plus radicale et plus complète application que dans la conquête de la survie? Les concordances relevées — elles sont frappantes et nombreuses — entre l'ode pindarique et les thèmes de l'iconographie funéraire<sup>32</sup>) apportent la vérification la plus nette et la plus indiscutable à cette conception du poème

<sup>31</sup>) *μνᾶμα πυγμαίου κελαδῆσαι*, *Isthm.*, VIII, 61; *σπῆλη* *Ném.* IV, 79 sqq; *λίθος* *Ném.* VIII, 46-7.

<sup>32</sup>) Voir notre article sur *L'iconographie funéraire et l'exégèse pindarique*, dans la R.E. L. de 1955.



immortalisant. Assurément, le poète ne peut prétendre à rappeler un mort à la vie — il nous le dit lui-même (*Ném.* VIII, 44 sqq.) — et le mythe d'Asclépios (IIIème *Pythique*) nous enseigne que l'homme n'a pas le droit de se soustraire à la loi de la mort universelle. Mais des être exceptionnels, après être passés par la mort comme par une initiation, se sont vus transportés dans une éternité bienheureuse. Un espoir du même ordre peut luire pour les êtres exceptionnels qu'ennoblit le triomphe et que célèbre le poète.

Si le poète ne se prend nullement pour un sorcier dont les formules contraignent les dieux, il n'en demeure pas moins, lorsqu'il appelle leurs regards sur un vainqueur, sous une forme spiritualisée par l'exigence de l'effort héroïque et de l'ascèse, l'héritier des magies anciennes. Témoin la part de la musique, expressément évoquée par la Xème *Olympique* (v. 91 sqq.): „Le triomphateur ... qui arrive à la demeure d'Hadès sans qu'un chant ait célébré son triomphe, dans sa vaine ambition n'a recueilli qu'une joie brève. Mais sur toi la lyre harmonieuse et la flûte suave répandent l'hommage, et les vierges Piérides, filles de Zeus, entretiennent au loin ta gloire.” On sait la part de la musique et le rôle des Muses dans l'iconographie funéraire: outre un travail un peu ancien d'E. Pottier<sup>33</sup>) et un article de M. Delatte<sup>34</sup>), qu'il nous suffise de renvoyer à l'ouvrage capital qu'est le *Μουσικὸς ἀνὴρ* de M. Marrou<sup>35</sup>). L'insistance pindarique, replacée dans un pareil climat, s'éclaire singulièrement. Si le rôle de la danse est moins net à nos yeux, cela tient uniquement à l'absence des documents qui nous permettraient de la remettre à sa place — qui était grande, nous le savons<sup>36</sup>) — dans les exécutions du lyrisme choral. Les indications de la Ière *Pythique* sur „le pas rythmé des choreutes” nous aident, entre autres, à la soupçonner. Or la présence de la danse était un élément prépondérant dans la célébration des rites magiques chez les primitifs. Rappelons seulement, à titre de survivance dans le monde grec, le refrain *θόρε* de l'*Hymne des Courètes*. Le poète est resté, consciemment ou non, mais certainement, le maître de ces rites, dont l'importance matérielle a pu décroître

<sup>33</sup>) E. POTTIER, *Léclythes blancs attiques à représentations funéraires*, Paris, 1913.

<sup>34</sup>) A. DELATTE, *La musique au tombeau dans l'antiquité*, R.A., 1913, I, p. 318 sqq.

<sup>35</sup>) I. MARROU, *Μουσικὸς ἀνὴρ*, Grenoble, 1937.

<sup>36</sup>) Voir L. SECHAN, *La danse grecque antique*, Paris, 1930, en particulier le chap. I et Th. ZIELINSKI, *La religion dans la Grèce antique*, trad. Fichelle, Paris, 1926.



et la signification première être oubliée, mais qui n'ont jamais cessé d'exister comme rites. Il est l'ordonnateur de la danse sacrée, du chant cultuel et de la musique; même lorsque les célébrations officielles semblent coupées de leur signification primitive, même lorsque le sens de son intervention s'est perdu, il reste présent, et dans son rôle, qui n'est pas simplement spectaculaire, il reste l'indispensable auxiliaire de toutes les cérémonies sacrées, propitiatoires ou triomphales, intermédiaire attitré entre les hommes et les dieux comme entre les dieux et les hommes. Et n'est-ce pas une lointaine survivance de sa royauté religieuse des temps anciens qui pousse, dans les *Thalysies* de Théocrite, un poète installé depuis longtemps dans le succès, Lycidas, à offrir au jeune débutant Simichidas, comme il lui passerait le flambeau, la houlette de bois d'olivier, signe chargé des antiques pouvoirs et des forces magiques de la poésie?

# ALEXANDERS GOTTKÖNIGSGEDANKE UND DIE BEWUSSTSEINSLAGE DER GRIECHEN UND MAKEDONEN

VON

FRITZ TAEGER

Marburg/Lahn

Meine Damen und Herren!

Die meisten Vorträge unserer Tagung sind den Anfängen oder den Spätformen des Herrscherkultes gewidmet und bemüht, seine religionsgeschichtlichen Grundlagen und besonders umstrittene Probleme des Kaiserkultes zu klären. Ich möchte dagegen die Aufmerksamkeit noch einmal auf Alexander den Großen lenken.<sup>1)</sup> Besonders dankbar begrüße ich es, daß Frl. Visser Alexanders Göttlichkeit in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen gerückt hat, und hoffe im Stillen, daß ihre Ausführungen meine ergänzen und viele Fragen eingehend behandeln, die ich nur am Rande streife.

Wenn ich hier die Bewußtseinslage der Griechen und Makedonen mit Alexanders Gottkönigsgedanken konfrontiere, so strebe ich die Klärung immer noch offener Probleme durch eine methodische Besinnung an. Die älteren Bemühungen gingen darauf aus, Alexanders eigene Stellung sowohl nach der institutionellen wie nach der religionsgeschichtlichen Seite zu klären und in das Gesamtgefüge der politischen und religiösen Entwicklung einzuordnen. Es ist ihnen gelungen, entscheidende Punkte festzulegen. Fast allgemein dürfte heute anerkannt sein, daß Alexander selbst den Anspruch erhoben hat, Gottessohn und Gott zu sein. Das eine und andere ist noch umstritten, eine Tatsache, die mit den Kontroversen um den Wert der einzelnen

---

<sup>1)</sup> Ich gebe hier nur die nötigsten Literaturnachweise und Belege. Das vollständige Material werde ich in Kürze in *Charisma*, Bnd. I vorlegen und verweise hier nur auf TONDRIAU, *Bibliographie du culte des souverains hell. et rom.*, B.A.G.B. 5, 1948, 106 ff.

Quellengruppen auf das engste verbunden ist.<sup>2)</sup> Ich selber glaube nicht wie Radet etwa, daß wir den jüngeren Wucherungsgruppen unserer Tradition ein reicheres Material an zuverlässigen Nachrichten abgewinnen können, halte aber die radikale Ausschaltung der sogenannten Vulgata methodisch nicht für gerechtfertigt, weil diese ganz verschiedenartiges und z.T. äußerst wertvolles, altes Ueberlieferungsgut enthält.

Umstritten ist aber immer noch, von wo die entscheidenden Impulse gekommen sind, ob von der griechischen und makedonischen Seite, oder von der orientalischen. Dabei ist merkwürdigerweise erst in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit auf die makedonische Komponente gelenkt worden, die eigentlich nur im Hochzeitsfest von Aigai greifbar wird. Es war ein großer Fortschritt, als die Bedeutung bestimmter dionysischer Riten erkannt wurde.<sup>3)</sup> Ich habe diese Feststellungen auf einem Vortrag auf dem Bremer Historikertag für die Deutung der Begehungen von Aigai und der makedonischen Vorstufen fruchtbar zu machen versucht, meine Thesen aber noch nicht veröffentlicht.<sup>4)</sup>

Je mehr ich mich mit dem Gesamtproblem beschäftigte, umso klarer wurde es mir, daß Alexanders Gottmenschenidee zutiefst seine eigene Schöpfung gewesen ist. Sie wurde einmal von einem Strom altmakedonischer Ueberlieferungen gespeist. Diese fanden ihren markantesten Ausdruck in dionysischen Begehungen und in dem Glauben an das Einswerden von Gott und König im Kultakt. Sie waren aber auch noch in den übrigen Bereichen des Königsheils lebendig und kreisten besonders um die Idee der siebringenden Kraft des Königs.

<sup>2)</sup> KAERST, *Al. d. Gr. und der Hellenismus*, H. Z. N. F. XXXVIII, 1895, 1 ff., 193 ff.; ANDREOTTI, *Il Problema Politico di Al. M.* 1933; TARN, *Alexander the Great*, 1948, II, App. 22, Alexander's Deification; TAEGER, *Alexander d. Gr. und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, H. Z. CLXXII, 2, 1951, 225 ff.

<sup>3)</sup> VALLOIS, *Alexandre et la mystique Dionysiaque*, Rev. Ét. Anc. XXXIV, 1932, 81 f. PIGANIOL, *Les Dionysies d'Alexandre*, Rev. Ét. Anc. XLII, 1940, 285 ff. TONDRIAU, *Les Thiasos Dionysiaques Royaux de la cour Ptolémaïque*, Chr. d'Égypte, XLI, 1946, 149 ff.

<sup>4)</sup> „Probleme des Hellenistischen Herrscherkultes“. Zu verwandten Erscheinungen im germanischen Raum K. HAUCK, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, Sacculum VI, 2, 1955, 186ff, mit vielen Hinweisen auf Parallelen bei indoeuropäischen und ausserindoeuropäischen Völkern. Auf altrömische Vorstellungen dieser Art werde ich an anderer Stelle zurückkommen: sie finden sich nicht nur, wie längst erkannt wurde, in griechisch überdeckter Gestalt in der Königssage, sondern m.E. auch im Vediovis-Bereich.



Daneben wirkten griechische Vorstellungen ein. Sie kamen vornehmlich aus dem Epos und der älteren Dichtung, während nichts dafür spricht, daß die Bemühungen des vierten Jahrhunderts um die Aufgaben des Königs einen tieferen Einfluß auf den heranwachsenden Knaben ausgeübt haben. Aristoteles scheint Platons Experiment von Syrakus aus guten Gründen in Myeza nicht wiederholt zu haben!<sup>5)</sup>

Die Bereitschaft des jungen Königs, sich selbst in einer noch mythischen Sicht zu verstehen, wurde durch den Siegeslauf und durch die Begegnung mit dem orientalischen Königtum noch verstärkt. Der Zug zum Ammonium war das erste epochebildende Ereignis, der Erlaß an die Griechen, ihn als Gott zu verehren, das zweite. Uebergangsstufen sind nicht zu erkennen.<sup>6)</sup> Das heißt aber nicht mehr und nicht weniger, als daß Alexander ebensosehr unter dem Eindruck eines ganz echten religiösen Erlebnisses wie unter dem Einfluß politischer Vorstellungen gehandelt hat.<sup>7)</sup> Darin liegt aber auch einbeschlossen, daß er sich nicht als die irdische Erscheinung eines bestimmten Gottes betrachtete, sondern daß er als numen sui generis Dionysos zur Seite trat. Dem hat man denn auch überall Rechnung getragen und zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tode die Gleichsetzung mit einem der alten Götter ängstlich vermieden, so nahe man ihn auch an Ammon oder an Dionysos, mit dem er später — aber nie zu seinen Lebzeiten — sogar gelegentlich im Kult vereinigt werden konnte, heranrückte.<sup>8)</sup>

Die Resonanz der orientalischen Völker auf dieses Phänomen braucht uns nicht zu beschäftigen.<sup>9)</sup> Es sieht so aus und ist im Grunde auch natürlich — junge Zeugnisse der Vulgata sind mit leichter Mühe als späte Legenden zu entlarven! —, daß sie überhaupt keine Notiz von alledem nahmen und zu nehmen brauchten. Sie übertrugen einfach die überkommenen charismatischen Vorstellungen auf den neuen Welt Herren. Das klassische Denkmal darüber ist das ägyptische Alexanderbild, das den Makedonen durch das Mysterium der Zeugung zum Pharao und Heilsträger macht. In seiner Spätform ist es als Alexanderroman zum Eigentum von Abendland und Morgenland geworden.

<sup>5)</sup> Dazu SCHACHERMEYR, *Alexander der Grosse*, Wien 1949, 66 ff.

<sup>6)</sup> In diese Richtungweisende Nachrichten der „Vulgata“ gehören den Wucherungsschichten an.

<sup>7)</sup> Einseitig STIER, *Zum Gottkönigtum Alexanders des Grossen*, W.A.G.V., 1939, 391 ff.

<sup>8)</sup> SEGRE, *Bull. Arch. Alex.* XXXIV, 1941, 34 f.

<sup>9)</sup> TAEGER, *West und Ost im Hellenismus*, Hess. Bl. Volksk. XLI, 1950, 14 ff.

Anders die Makedonen und Griechen! Damit kommen wir aber zu unserm Kernproblem. Wir wollen die Frage nach den älteren geschichtlichen Voraussetzungen soweit wie möglich beiseite schieben und nur zu klären versuchen, wie diese beiden Völker in diesem Augenblick auf grund der sie damals beherrschenden Vorstellungen reagierten.

An sich wäre für die Makedonen das Verständnis gewiß leichter als für die Griechen gewesen, auch wenn wir von den gefühlsmäßigen Bindungen an das Herrscherhaus und an die fascinierende Gestalt Alexanders ganz absehen. Nach allem, was wir über die Entwicklung Makedoniens wissen, dürfte es sicher sein, daß all die Fragestellungen, die das griechische Denken seit dem 6. und 5. Jahrhundert beschäftigten, hier nur am Rande einwirkten und keinen echten Einbruch in die Denkweise eines Volkes von Bauern und Hirten und ritterlichem Adel vollzogen hatten. Die spezifisch griechische Kultur ist eine Schöpfung der Polis, für die in den makedonischen Kernlandschaften die Entfaltungsmöglichkeiten fehlten. Hinzu kam, daß es sich nur um die Gottesohnidee handelte. Wenn der Anspruch des Königs auch hierin — wohl erst seit 330! — auf Widerspruch stieß, so war dieser primär von politischen Ressentiments gegen die Wendung genährt, die Alexanders Reichsgedanke und Herrscherauffassung durchmachten. Diese Ressentiments wären freilich nicht so erbittert gewesen, wenn sie nicht auch eine religiöse Komponente gehabt hätten. Man hat mit Recht stets auf die Bedeutung der Gleichsetzung von Zeus und Ammon und auf die Rolle des libyschen Gottes bei den Griechen hingewiesen: man hat aber nie die Frage aufgeworfen, wie weit sich diese Vorstellungen erstreckten. Ich glaube, wir gehen nicht fehl, wenn wir sie auf den Raum beschränken, der in unmittelbarem Verkehr mit dem Ammonium stand, und auf die Kreise, die die *interpretatio Graeca* anzuerkennen bereit waren.<sup>10)</sup> Nur das erklärt, warum gerade die makedonischen Bauern sich später am leidenschaftlichsten gegen den Gedanken der Ammonssohnschaft auflehnten, und warum dieser von den Ptolemaern und von Lysimachos, eine kurze Weile aber auch von Seleukos, nicht aber von den Antigoniden in Makedonien selbst vertreten wurde. Hier schmückte erst die römische Provinzialprägung sein Haupt mit den Ammonshörnern! Hier muß Ammon als ein Fremd-

<sup>10)</sup> Verfehlt m. E. MILNE, *Alexander at the Oasis of Ammon*, Misc. Gregor., 1941, 145 ff.



ling in dem umhegten Raum empfunden worden sein, der von dem Kreis der heiligen Verbindung zwischen Gott und Mensch in dem Mysterium der Epiphanie des Gottes bei Hochzeit und Kult umgrenzt wurde. Ob Alexander hier überhaupt seine letzte Forderung erhoben hat, ist keineswegs sicher:<sup>11)</sup> über eine makedonische Reaktion dagegen wissen wir nichts; denn alles, was nach seinem Tode geschehen ist, hat damit nichts zu tun und braucht uns darum hier überhaupt nicht zu beschäftigen.

Bei den Griechen lagen die Dinge sehr viel komplizierter. Den Weg, der in der Diadochenzeit von den meisten Herrschern eingeschlagen wurde, hatte Alexander selbst sich verbaut, als er den Anspruch, Gott zu sein, anmeldete. Nur Poliorketes ist seinem Beispiel, wenn auch kaum noch aus einem echten religiösen Erleben heraus, gefolgt. Die normale Diadochenehrung ging, ganz gleich, wer den Anstoß gab, zwar ebenfalls von der charismatischen Ueberhöhung des Königs aus und stattete ihn mit mannigfachen kultischen Ehrungen, terminologisch exakt gesprochen, mit *τιμὰὶ ἰσόθεοι*, wie einen Gott und nicht als einen Gott aus.

Dieser Schritt ist durch Alexanders richtungsweisende Tat vielfältig beeinflußt worden, geht aber auf sehr verschiedene Vorstufen zurück. Die Griechen sind immer bereit gewesen, ihren Dank in überschwängliche Formen zu kleiden, und hatten dafür auch in ihren staatlichen Ehrungen längst feste Normen entwickelt.<sup>12)</sup> Jetzt kristallisierten diese sich um den εὐεργέτης-, κτίστης- und σωτήρ- Gedanken und verzichteten gerade auf die echten mythischen Bezüge, die für Alexander ausschlaggebend sind. Daraus ergibt sich auch zwanglos, daß bei den Polisehrungen dieser Jahrzehnte<sup>13)</sup> — und nur diese gehen uns hier an, und nicht die oft sehr merkwürdigen charismatischen Embleme auf den Münzen Nikators und Soters, die ohne den Einfluß epichorischer Vorstellungen unverständlich bleiben! — die politische Komponente die entscheidende war. Gewiß ergaben sich daraus scharfe Gegensätze zu den politischen und religiösen Vor-

<sup>11)</sup> Vorausgesetzt nur in jüngeren, ausnahmslos verdächtigen Zeugnissen.

<sup>12)</sup> CHARLESWORTH, *Some Observations on Ruler Cult, especially in Rome*, Harv. Theol. Rev. XXVIII, 1935, 5 ff (wichtig 8 ff!).

<sup>13)</sup> Zu ihnen gehören m.E. auch die kultischen Ehrungen an A.s Geburtstag, die Mytilene wahrscheinlich um 332 — so Welles und Bickermann — und nicht erst 324 — so zuletzt Tod — einfuhrte. Vergl. die Kommentare OGIS 2 u HGI 201!



stellungen der Politen, die nicht von den gewohnten Ehren lassen wollten: das Gesamtproblem bewegte sich aber, soweit es sich in den eben gezogenen Grenzen hielt, auf einer Ebene, die den Ausgleich mit dem Selbstverständnis der Griechen nicht radikal ausschloß.

Eben das war aber der Fall bei Alexanders Forderungen, solange der König auf Erden weilte. Wir wollen uns die Dinge freilich nicht zu leicht machen und nur die Zeugen aufrufen, deren Aussagen sich widerspruchsfrei mit dieser Feststellung decken. Das heißt, wir wollen uns davor hüten, das Bild, das wir aus Protagoras und Demokrit, Thukydides, Platon und Aristoteles gewinnen, als allgemeinverbindlich zu betrachten. Wer das Gefüge der religiösen Vorstellungen kennt, weiß, daß jene letzte Bewußtheit, deren markanteste Vertreter wir soeben nannten, immer nur auf den ganz kleinen Kreis der höchsten geistigen Elite beschränkt bleibt und daß sie auch hier noch im ewigen Widerstreit zu den sublimen Formen mythisch-religiösen Selbstverständnisses liegt. Die Mutterschichten auch der am stärksten von der rational-autonomen Sinndeutung des Lebens erfaßten Völker bleiben von alledem unberührt. Man mag ihr Denken und Glauben hochmütig und ungerecht als Volks- oder gar als Aberglauben abtun: sie bleiben eine große Lebensmacht, die nur in ganz beschränktem Umfang von den Fragestellungen der geistigen Führungsschicht beeinflußt wird.

Ihre Denkweise spricht aus der griechischen Antike nur selten in umfangreichen Zeugnissen zu uns. Aber das, was aus dem fünften und vierten Jahrhundert an Stimmen dieser Art erhalten ist, zeigt unwiderleglich, daß ihre Bereitschaft, charismatische Kräfte anzuerkennen, noch ebenso stark wie in der Frühzeit war. Das gilt nicht nur für den besonders geschützten Raum der Kulte, sondern auch für das tägliche Leben. Die Gassen der griechischen Städte und Dörfer waren wie die unserer Gegenwart von Trägern guter und böser Kräfte erfüllt. Selbst ein Mann wie Demosthenes mußte die Macht dieser Vorstellungen im politischen Kampf erfahren!<sup>14)</sup> Aber ebenso deutlich ist zu erkennen, daß solche Vorstellungen, die in einem höheren Maße an eine bestimmte, von der Zeit überholte Gesellschaftsschichtung gebunden waren, völlig verblaßt waren. Mit dem Königtum war in der Polis der Glaube an das Königsheil erstorben und auf Rand- und Reliktzonen wie Epirus, Makedonien und Sparta oder auf Kultakte

<sup>14)</sup> Aischines 3, 158; Demosth. 18, 212; 252 ff; 276 ff; 300-308.

von Titularkönigen zurückgedrängt. Gleichzeitig hatte die Vertiefung der Gottesvorstellungen die primitiven Bande zwischen Gott und Mensch, die sich besonders gern in dem Glauben an die Zeugung durch einen Gott und in genealogischen Systemen konkretisiert hatten, zerrissen und in den gegenwartsfernen Raum der Dichtung und der traditionellen Mythen verbannt.

Man hat zwar eine stattliche Reihe von jüngeren Gottessohnlegenden gesammelt. Davon müssen aber bei der Deutung der religionsgeschichtlichen Situation in Griechenland alle ausscheiden, die in die halb- oder ganz barbarischen Grenzzonen gehören, so wichtig sie — das sei nachdrücklich betont! — bei vorsichtiger Interpretation für die Erhellung der makedonischen Anschauungen sind. Die famosen Dionysiosverse dürfen wir getrost beiseite lassen.<sup>15)</sup> Es bleiben nur die Demarat- und Platonlegenden. Die eine hat überhaupt keine offizielle Geltung erlangt und ist in der Gestalt, wie sie uns bei Herodot entgegentritt, unverbindlich.<sup>16)</sup> Die andere ist dagegen charakteristisch: wir kennen ihre Träger gut. Es waren die Mystiker, die sich um Speusippos scharten, und Klearch, der innerhalb des frühen Peripatos ähnlich wie Herakleides eine Sonderstellung einnimmt und sie zudem noch in einem Enkomion mit seinen weitherzigen Genosgesetzen aufgreift. Sie haben ihren Meister in den Bereich der *ἑνδοξοί θεοί* der spätarchaischen Periode emporgehoben und Pythagoras zur Seite gestellt. Darin standen sie im schärfsten Gegensatz zu den lebendigen religiösen und philosophischen Ideen dieses vierten Jahrhunderts und blieben im Bann esoterischer Zirkel. Die Tatsache, daß ihr Platonbild erst sehr viel später allgemeinere Geltung erlangt hat, unterstreicht das nur. Aristoteles hat überhaupt keine Notiz von ihm genommen.

Das Gleiche gilt aber auch für die Epiphanienvorstellungen. Es gab zwar immer noch Menschen, die das spontane Erscheinen des Göttlichen erlebten, wenn ihre Zahl auch verschwindend gering war.<sup>18)</sup> Das ist erst in der Spätantike anders geworden, als der Philosoph zum Theurgen wurde. Freilich hat man als Gegenzeugen keinen geringeren als Aristophanes angeführt. Er kennt ja den wundersamen Retter, der die himmlische Braut heimführt. Aber man hat die entscheidende Frage

<sup>15)</sup> Plut., De Al. Fort. 2, 5. Vergl. dazu Ep. Socr. 35/6.

<sup>16)</sup> 6, 69.

<sup>17)</sup> Zusammenfassend Diog. Laert. 3, 2.

<sup>18)</sup> PFISTER, *Epiphanie*, RE, S. IV, 277 ff.



damit nur halb beantwortet. Gewiß sind seine Bilder von den Mythen von dem „Jahresgott“ gespeist, und ebenso gewiß ist es, daß diese auch das hellenistische Königs- und Retterbild haben formen helfen. Wir zogen oben schon einmal die entscheidende Verbindungslinie, als wir auf die dionysischen Begehungen hinwiesen. Lassen wir uns aber dadurch nicht irreführen und durch den Umstand, daß der Dichter und der König von den gleichen dionysischen Kulturen und Mythen inspiriert wurden, über die Kluft hinwegtäuschen, die beide trennt! Aristophanes greift das mythische Bild auf, um seinen Komödien den heiter-festlichen Ausklang zu geben, der derben Scherz und tiefen religiösen und politischen Gehalt in utopischer Ueberhöhung vereint.<sup>19)</sup> Er hätte sich aber sicherlich als echter und zudem noch konservativer Polisbürger mit unversöhnlichem Haß gegen jeden Menschen aufgelehnt, der die Rolle des Wursthändlers und Mistkäferreiters zu Ende gespielt hätte. Man lese nur die Verse, die er und die anderen Komödiendichter gegen den „Olympier“ gerichtet haben!<sup>20)</sup>

In alledem liegt aber einbeschlossen, daß das lebendige religiöse Bewußtsein der Griechen weder einen Zugang zu Alexanders Gottessohngedanken noch gar zu seiner Gottkönigsidee besaß.<sup>21)</sup> Was man von hier aus verstehen konnte, das war bestenfalls die Glückhaftigkeit in seinem Tun, ganz gleich, ob man diese auf das Eingreifen göttlicher Mächte oder auf das Wirken einer geheimnisvollen Kraft in ihm selber zurückführte. Dem hat man in Athen noch in dem Augenblick Rechnung getragen, als man ihn als θεὸς ἀνέκχρητος mit einem Kult ausstattete.<sup>22)</sup> Aber auch hier vergesse man nicht, daß für den Griechen hinter der εὐτυχία immer die Gefahr der ὕβρις und des göttlichen φθόγος lauerte!<sup>23)</sup> Um diesen Vorstellungsbereich kreisten denn auch alle ernsthaften charismatischen Deutungsversuche der Alexanderhistoriker zu Alexanders Lebzeiten wie später. Das gilt auch für die Vulgata, in der nicht nur die philosophische Kritik von Hellenismus

<sup>19)</sup> KLEINKNECHT, *Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes*, Arch. f. Relig. w. XXXIV, 1937, 294 ff.

<sup>20)</sup> TAEGER, *Perikles' Stellung in der Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Festschrift Pohlenz, 1953.

<sup>21)</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden, betone ich, dass ich hier den Terminus „Gottkönigsidee“ immer ganz streng und nicht fließend im Sinne von „divine kingship“, das alle charismatischen Vorstellungen umfasst, gebrauche.

<sup>22)</sup> Hyperides Epit. 21 ff.

<sup>23)</sup> Typisch Herodot. Vergl. Stellen wie I, 124; 3, 39 ff u. 7, 10 c; I, 204 u. 207.



und Kaiserzeit, sondern auch die zeitgenössische politische und religiöse Reaktion der Politen ihren Niederschlag gefunden hat.

Umgekehrt schöpfte die primär religiös beherrschte Opposition gegen das Gottherrschertum ihre Argumente aus dem hybriden Einbruch des Menschen in eine ihm wesensmäßig versperrte Zone, ein Gedanke, den die großen Dichter und die Volksweisheit in unzähligen Varianten seit Homer immer und immer wieder ausgesprochen hatten. Für sie zogen der Tod und die tragische Verflechtung des Menschen in Leid und Schuld die unverrückbare Grenzlinie. Diese mochte im Tode aufgehoben werden: aber selbst dann blieb die Seele noch in den Raum der Totengeister und -götter gebannt. Wir können es uns ersparen, hier die Stimmen dieser Tage, die das aussprechen, zu sammeln.<sup>24)</sup> Sie werden nicht durch die hellenistische Dichtung widerlegt. Diese ist die einzige Literaturgattung, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, den Königskult zu bejahen scheint. Indessen nimmt sie diese Haltung nicht ein, weil sie ihn als verbindlich anerkennt, sondern nur, weil sie seinen eigentümlich spielhaften Charakter<sup>25)</sup> mit skeptischer Ironie durchschaut und zu geistreichen Huldigungen benutzt, die des Verständnisses bei ebenso klugen und skeptischen Fürsten und Fürstinnen gewiß waren.

Noch schroffer war aber der Gegensatz zu den Denkern, die die mythisch-religiöse Weltdeutung durch die autonom-rationale ersetzt oder umgeformt hatten. Dabei ist ein merkwürdiges Paradoxon zu beobachten. Die „Atheisten“ können wir hier getrost ausschalten, weil es einen radikalen Atheismus im Altertum kaum gegeben hat. Aber gerade die Schulen, die die alten Gottesvorstellungen am heftigsten bekämpften und alle Mythen als menschliche Gespinnste abtaten, waren am ehesten geneigt, ihren Frieden mit dem Herrscherkult zu machen. Dieser berührte sie und ihr Menschenverständnis nicht. Epikur bediente sich seiner Formeln wenige Jahrzehnte später in heiter-geistreichem Spiel im engsten Freundeskreis.<sup>26)</sup> Leider können wir nichts darüber sagen, welche Rolle Anaxarchos in den Debatten um Alexander gespielt hat. Die schönen Reden, die unsere Ueberlie-

<sup>24)</sup> TAEGER, *Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult*, Arch. Religionsw. XXXII, 3-4, 282 ff.

<sup>25)</sup> Dazu vor allem HUIZINGA, *Homo Ludens*<sup>1</sup>, Leiden 1938.

<sup>26)</sup> Ad Menoec. 135; Plut. Adv. Col. 17, p. 1117. Nicht erkannt von Weinreich, N. Jahrb. 1926, p. 643.

ferung ihm in den Mund legt,<sup>27)</sup> spiegeln die Schulstreitigkeiten des Hellenismus, aber nicht seine eigenen Gedanken wider! Das einzige Fragment gibt nichts aus. Daß Gottessohngedanke und Gottmenschen-tum in seinen Augen bestenfalls unverbindliche Selbsttäuschung waren, versteht sich von selber. Das waren sie aber auch für die, die wie die großen Aerzte der hippokrateischen Schule, Protagoras, Thukydides oder auch wie Aeneas Tacticus dachten. Das hat Euhemeros nicht als Wegbereiter, sondern als Geschöpf seiner Zeit in ein schönes System gebracht und, so gut er es verstand, den Raum des Göttlichen von dem des Truges und der Irrungen getrennt.

Ungleich tiefer führt uns Platon an die letzten Fragen heran, um die es jetzt ging.<sup>28)</sup> Er ist ja unter den Menschen des vierten Jahrhunderts der, der seine rationalen und irrationalen Kräfte in beispielhafter Weise in sich vereint. Immer liegt in ihm der Dichter im Widerstreit mit dem Philosophen und Dialektiker. Er weiß tiefer denn sonst irgend einer um die Gewalt der irrationalen Seiten des Lebens und versucht, sich gegen sie abzuschirmen. Er weist ihnen zwar auch in seinem philosophischen Bemühen einen nicht geringen Raum zu, aber gönnt ihnen nur den zweiten Platz und läßt als höchste Lenkungsmacht allein die dialektisch gewonnene rationale Erkenntnis gelten. Daran hält er auch in seinem hohen Alter fest, obwohl er jetzt der pythagoreischen Mystik einen weit größeren Einfluß gestattet. Ueber manches breitet er einen Schleier, läßt aber für jeden, der seinen Gedanken zu folgen vermag, keinen Zweifel daran, daß er die volkstümlichen Gottesvorstellungen mit ihrer mythischen Einkleidung nicht teilte. Darum ist in seinen Schriften kein Raum für die charismatische Ueberhöhung des Fürsten und Staatsmannes zu ihren Lebzeiten, obwohl er diesen Bereich durchaus kennt.<sup>29)</sup> Auch von Sokrates' Daimonion-Glauben rückt er immer weiter ab. Nur den Toten gegenüber wahrt er auf allen Entwicklungsstufen die ehrfürchtige Scheu seines Volkes und übernimmt in den Nomoi aus dorischen Gemeinden außer der allgemein griechischen Ehrung der gefallenen Krieger auch den institutionellen Kult des verstorbenen Apollon- und Heliospriesters unter Mitwirkung von Delphoi.<sup>30)</sup>

<sup>27)</sup> Im Zusammenhang mit Kleitos' Katastrophe.

<sup>28)</sup> Vergl. jetzt SCHAEFER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.

<sup>29)</sup> Sein θεῖος- Gebrauch wird niemand irreführen!

<sup>30)</sup> 947 a ff — offen bleibt, ob als δαίμων wie in der Politeia, oder als ἥρωας wie in der politischen Praxis. Vergl. auch 801 ff.



Niemand hat aber unter seinen Schülern gerade die rationale Komponente in seiner Denkweise rückhaltloser, ja einseitiger sich zueigen gemacht als Aristoteles, der sich der platonischen Altersmystik verschloß und von den Aerzten die ehrfurchtsvolle Betrachtung der Wirklichkeit gelernt hatte. Und gerade Aristoteles wird immer wieder als Kronzeuge dafür aufgerufen, daß die Griechen dieser Tage bereit waren, in dem großen Herrscher einen Gott zu sehen. Gelegentlich geäußerte Bedenken hat man unter der Wucht des Autoritätenglaubens überhört.<sup>31)</sup> Nun, wir können es uns ersparen, Aristoteles' Grundgedanken zu skizzieren. In diesem Kreise dürfte darüber Einhelligkeit bestehen, daß von Aristoteles' Seelen- und Gotteslehre kein Weg zur Vergottung des Menschen führt und daß konventionelle Aeusserungen in seinem Testament und in exoterischen Schriften für sein Menschenverständnis unverbindlich sind. Selbst dort, wo wir sie genossmäßig am ehesten erwarten dürften, fehlen die volkstümlichen Vorstellungen: ich meine natürlich das Lied auf Hermias.<sup>32)</sup>

So bleibt als einziges Zeugnis die berühmte Stelle der *Politika* über das Recht des Mannes oder der Gruppe, die an ἀρετή und πολιτική δύναμις den übrigen so überlegen sind, daß der Rest der Bürger mit ihnen nicht zu vergleichen ist. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, wie weit Aristoteles diese Möglichkeit — sie gehört ja zu den Kernfragen der Sokratik! — wirklich als gegeben betrachtet hat: er verteidigt zwar die Monarchie in ihrer altruistischen Gestalt gegen die herkömmlichen Angriffe der Polisbürger, läßt aber, wenn man seine Gedanken als Ganzes übersieht, keine Zweifel daran, daß er in der praktischen Politik die gemäßigte Demokratie für die den Griechen angemessenste Staatsform hält. Hier kommt es uns nur auf den viel berufenen Satz ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον (Pol. 3, 1264a) an, weil dieser die Bemerkung ist, in der man bei ihm das weitestgehende Bekenntnis zur Gottkönigsidee zu richtiger, in ihm einen der großen Einsamen der Geschichte zu erblicken, die nur aus dem Gesetz ihres Daimons handeln. Erheben sie sich gegen den Kairos, dann scheitern sie, und Flüche oder mitleidiges

<sup>31)</sup> NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II, 1950, 127!

<sup>32)</sup> Ich gehe hier daher auch nicht auf die Stellen ein, die mit dem Worte „θεός“ operieren. Sie gehören nicht in den uns hier beschäftigenden Raum, sondern in den Bereich der philosophischen Anthropologie.



finden geglaubt hat. Man hat dabei ein Doppeltes übersehen. Einmal spricht der Satz die Vergottung überhaupt nicht aus, sondern ist nichts weiter als ein Vergleich, wie schon das ὥσπερ unwiderleglich zeigt. Man darf also unter keinen Umständen eine Verbindung zwischen diesen Worten und Alexanders Gottkönigtum herstellen, selbst wenn man — wie ich selber auch! — dem Alexandererlebnis einen Einfluß auf seine Vorstellungen von der παμβασιλεία einräumen will. Man darf sie aber nicht einmal mit den gottgleichen Ehrungen der Diadochenzeit verbinden, die ja eine Annäherung des Königs an die Götter ausdrücken; denn wir haben es hier, wenn nicht alles täuscht, nur mit einem Zitat zu tun. Aristoteles variiert nämlich nur Priamos' Klage Ω 258 f. . . . ὁς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, οὐδὲ ἐφίκει

ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

Dadurch verliert der Satz jede Verbindlichkeit als Aussage über sein und seiner Zeitgenossen Credo und fügt sich, auf seinen wahren Gehalt reduziert, reibungslos in Aristoteles' politische Vorstellungswelt ein.

So dürfen wir mit guten Gründen feststellen, daß von den philosophischen Strömungen dieser Tage keine Brücke zu dem Gottherrschertum Alexanders führte. Die pythagoreischen Stobaeusfragmente wird heute wohl niemand mehr als Gegenbeweis anführen.<sup>33)</sup> Es mag hier nur noch als ein weiteres Argument für ihre späte Abfassungszeit erwähnt werden, daß ich sie, bevor mir die jüngsten großen Untersuchungen zugänglich wurden, auf Grund der ganz nahen Verwandtschaft mit der Kaiserideologie, wie sie sich auf den Münzen und Steinen ausspricht, in das dritte Jahrhundert rückte, und zwar in die Jahrzehnte um und nach der Jahrhundertmitte, ein Ansatz, der mir auch heute noch der richtigste zu sein scheint.

Man hat in Alexander seit Droysen gern den Mann gesehen, der alle lebendigen Ströme des griechischen Lebens in sich aufnimmt und in strahlendem Siegeszug vollendet, was die griechische Poliswelt aus eigener Kraft nicht mehr zu verwirklichen vermag. Vielleicht ist es Lächeln begleiten ihren Sturz. Sind sie aber groß genug und vollziehen sie unbewußt einen schicksalhaften Auftrag, dann reißen sie die Tore der Zukunft auf, und die Völker beugen sich noch nach Jahrhunderten

<sup>33)</sup> So nach Kaerst u. anderen: GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, Hesperia I, 1928, 55 ff. Grundlegend DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Stbénidas*, Liège-Paris 1942.

vor ihrer Gestalt und ihrem Werk. Aber sie büßen, so lange sie leben, ihre Tat mit der tödlichen Einsamkeit, die um alle ragenden Gipfel liegt, und sie verzehren sich an Schranken, die Menschen minderen Ranges ewig fern bleiben.<sup>34)</sup>

<sup>34)</sup> Korrekturzusatz: Da der erste Band meines „Charisma“ ungefähr gleichzeitig mit diesem Aufsatz erscheint, verzichte ich darauf, die jüngsten Arbeiten möglichst vollständig aufzuführen, und verweise nur auf HABICHT, *Gottmenschen-tum und griechische Städte*, Zetemata, 14, 1956, u. ANDREOTTI, *Die Weltmonarchie Alexanders des Grossen in Ueberlieferung und geschichtlicher Wirklichkeit*, Sacculum VIII, 2-3, 1957, 120 ff. Zu den Stobaeus-Fragmenten TAEGER, Sacculum VII, 2, 1956, 182 ff.

## LE REX ET LES FLAMINES MAIORES

PAR

GEORGES DUMÉZIL

Paris

Il y a dix-sept ans qu'a été reconnu le caractère indo-européen commun de l'idéologie des trois fonctions de souveraineté (magico-religieuse et juridico-religieuse), de force physique (et principalement guerrière) et de fécondité (avec ses harmoniques nombreux: abondance, richesse, santé, masse). Depuis ce moment, dans l'exploration de ce nouveau donné, à propos de toutes les sociétés indo-européennes où l'organisation politique et religieuse montre encore, plus ou moins fidèlement gardée, cette vieille structure, un faisceau de problèmes s'est formé autour d'un point particulier, mais très important: les problèmes du roi, de ce personnage que les Indo-Européens de l'extrême-Est et ceux de l'extrême-Ouest appelaient du même nom, \**rēg-*, — et un nom si précis ne va pas sans un minimum d'idéologie commune.

L'origine de tous ces problèmes est dans le caractère ambigu de la notion même de souveraineté. Avec les théologies, avec les dieux, les choses sont simples. On identifie au sommet les dieux que Bergaigne a bien appelés, pour l'Inde, les dieux souverains, rois de l'univers qu'ils ont créé et qu'ils administrent par leurs moyens et selon leurs principes: magie toute - puissante, ordre immuable; puis il y a les dieux forts, et, en troisième lieu, les dieux de la richesse et de la fécondité. Dans la société des hommes, l'homologue le plus voyant des dieux souverains est certes le roi, administrateur de ce petit monde et généralement héritier d'un fondateur; mais le roi n'épuise pas pour autant la première fonction: des magiciens, des savants, des juristes, toutes ces qualités se réunissant dans l'état de prêtre ou se répartissant entre les prêtres, sont aussi, d'un autre point de vue, les répondants terrestres des dieux souverains, comme les guerriers, comme les producteurs sont les homologues des dieux forts et des dieux de la fécondité. Autrement dit,



chez les hommes, il y a quatre termes là où, chez les dieux, il n'y en a que trois, et le terme supplémentaire, propre aux hommes, le \**rég-*, est à la fois, par rapport aux trois autres, homogène et hétérogène. Suivant les sociétés, l'homogène l'emporte, ou l'hétérogène, le roi étant plus près ou moins près du prêtre; mais l'hétérogénéité peut se réduire, non disparaître et elle entraîne, dans chaque société, toute une suite de questions de rapports qui se posent dans chacune en termes originaux: rapports entre le roi et la fonction prêtre, rapports entre le roi et les deux autres fonctions, rapports entre le roi et l'ensemble même de la structure trifonctionnelle qui s'exprime à la fois en dehors de lui et en lui. C'est une telle série de questions que je voudrais observer avec vous — car c'est là matière à observation, non pas à détermination *a priori* — dans une société particulière, Rome.

Dans le peu de temps qui m'est alloué, je dois supposer acquis ce que, je le sais, beaucoup d'historiens de la religion romaine contestent, et qui tient en trois propositions solidaires: le caractère *préromain* de la plus ancienne triade divine, *Jupiter Mars Quirinus* (assuré, sans recours même aux comparaisons indo-européennes, par l'existence de la triade homologue des Ombriens d'Iguvium, *Jupiter Mars Vofsonus*); le caractère *structural* aussi de cette triade archaïque (qui, n'étant pas née des hasards de l'histoire sur le sol romain, doit avoir une valeur idéologique); le caractère *fonctionnel* enfin de chacun des dieux qui la composent et qui sont des éléments de la structure idéologique, Jupiter représentant la souveraineté céleste, Mars patronnant la force, principalement guerrière, et Quirinus présidant à certains aspects de la complexe troisième fonction, — non à tous, mais à plusieurs: masse sociale, „*tranquillitas*” — notamment, à en juger par tous les offices connus de son flamine et par quelques autres indices, la prospérité agricole et la bonne entente avec les puissances du sous-sol (je pense d'une part aux *Robigalia*, aux *Consualia*, aux *Fornacalia* aussi, qui se concluent le jour même de la fête de Quirinus, et de même à la parenté de Quirinus et d'Ops; d'autre part aux *Consualia* encore et aux *Larentalia*). Si l'on refuse cette vue générale, tout ce qui va suivre n'a pas de sens, ou devrait être orienté autrement d'après d'autres *principia*. Je n'y puis rien que m'excuser auprès de ceux qui auront l'impression de perdre ici leur temps.

Étant donné ce qui vient d'être rappelé de la valeur de Jupiter, de Mars et de Quirinus, les problèmes, annoncés tout à l'heure, des rapports du roi avec les trois fonctions seront à Rome les problèmes de ses

rapports avec Jupiter, avec Mars, avec Quirinus. Je les réduirai, par nécessité de temps, à ce qui en est d'ailleurs l'essentiel, les rapports du *rex* avec les prêtres spéciaux et sûrement très archaïques de ces trois dieux, les *flamines maiores*, le *dialis*, le *martialis*, le *quirinalis*. Je vous demande d'entendre „rapports” dans tous les sens du mot: rapports humains, rapports de service d'abord, mais aussi ressemblances et différences conceptuelles, et expression sensible, symbolique ou statutaire, de ces ressemblances et de ces différences. Bien entendu, il ne sera rien dit qui ne soit déjà bien connu. A moins de s'approvisionner à la zone des délires, il n'y a plus de grande découverte à faire dans les textes; quant aux monuments que traite l'archéologie, plus prometteurs, certes, pour les possibles nouveautés, ils enseignent peu de choses sur les problèmes de structure. Le point de vue auquel nous nous placerons ne permettra que de dégager quelques formules simples, qui n'ont pas encore cours.

Un premier fait, tout extérieur, nous assure du moins que ces problèmes de rapports ne sont pas illusoires: sous la République encore, le *rex sacrorum* tenant la place de l'ancien *rex regnans*, d'importants caractères sont communs au *rex* et aux *flamines maiores*, et à eux seuls. Je rappelle brièvement les principaux: 1°) ils sont en tête de l'ordre de préséance des prêtres; le *rex* vient d'abord, puis le *dialis*, puis le *martialis*, puis le *quirinalis*, et le grand pontife n'a que le cinquième rang; 2°) pour le *rex* et les *flamines maiores*, et pour eux seuls, la *confarreatio* est doublement d'obligation: ils doivent être nés de parents *farreati*, et être *farreati* eux-mêmes; 3°) *rex* et *flamines maiores*, et eux seuls, doivent être inaugurés par les *comitia* les plus religieux, dits *calata*. Ajoutez certains honneurs, qu'ils ne partagent qu'avec les Vestales, certaines règles, comme celle qui, les jours de fête, défend, sous risque de souiller les actes sacrés, que le *rex* ou les *flamines maiores* voient quelqu'un au travail, *facientem opus*. En dehors donc de toute considération comparative, c'est Rome même qui nous invite à étudier l'un par rapport à l'autre ces deux types d'hommes qu'elle rapproche en les distinguant soigneusement non seulement de la foule, mais même des Romains, des prêtres les plus importants. Confrontons-les, comme chacun est ainsi amené à le faire, mais faisons-le dans nos termes. Comparons le comportement, le statut et des *flamines maiores*, et du *rex*, par rapport à la structure trifonctionnelle que couvrait aux origines les noms de Jupiter, de Mars et de Quirinus.



Une première opposition considérable, bien qu'extérieure, apparaît aussitôt.

A l'intérieur de la structure trifonctionnelle, chacun des flamines n'est attaché qu'à une fonction, à un dieu. Prenez le *dialis*, le seul sur lequel nous soyons assez bien informés. Il est, jour et nuit, attaché au culte, il est, nous dit-on, *quotidie feriatus*, mais *feriatus* au service de Jupiter, et si son statut est spécialement strict, c'est que Jupiter est le premier des dieux. Prenez de même le *quirinalis*; ce que nous savons de ses offices le met, chose curieuse, non pas précisément au service de son dieu, mais du moins, et exclusivement, au service de la fonction dont son dieu n'est qu'une expression parmi d'autres : c'est bien à la prospérité agricole ou au sous-sol, je vous le rappelais tout à l'heure, que vont tous ses soins. En sorte que le culte de la triade divine archaïque, dont l'harmonie est pourtant aussi capitale pour Rome que ses éléments, est coupé en trois, confié à trois personnages sacrés, spécialisés chacun dans un de ses tiers.

Il faut aller plus loin : ces trois spécialistes sont entièrement séparés, *singuli*. Un seul jour dans l'année, à la fête de *Fides*, on les voit matériellement et symboliquement rapprochés, circulant dans le même véhicule, sacrifiant ensemble. Mais cette exception unique, et l'appareil solennel qui accompagne leur réunion, font ressortir leur isolement ordinaire. Aucun texte ne les montre, tous trois ou deux d'entre eux, agissant ensemble, se présentant ensemble. Ils n'interviennent pas dans les quelques circonstances connues où la triade *Jupiter Mars Quirinus*, à époque historique, apparaît comme telle. Ils n'ont pas de chapelle commune, pas d'édifice commun. Il n'y a pas une „maison des flamines”. Avec le *rex*, avec les Vestales, ils ont été, au cours de l'histoire, englobés dans le *collegium pontificum*, mais il n'y a jamais eu de collège des flamines en général, des flamines majeurs en particulier.

A cette administration dispersée des trois grandes fonctions par les flamines s'oppose leur traitement unitaire chez le roi. Lui aussi se définit par rapport à elles, mais il les réunit, il les compose.

D'abord de la manière la moins intéressante pour nous, dans ce qui n'est pas religieux. C'est une nécessité du poste : souverain tout puissant et diseur de droit, mais aussi guerrier, mais aussi nourricier et protecteur de la masse populaire, il doit être, il est tout à la fois, ou du moins successivement. La légende du plus grand, du premier des rois, à quelque moment qu'elle ait pris sa forme définitive (sans doute plus



tôt qu'on ne dit généralement) illustre cette vérité, et de plusieurs manières. Avant de montrer Romulus seul, complet, total, excessif dans l'exercice du pouvoir, elle le met successivement en couple avec trois associés: d'abord son frère le demi-dieu, dépositaire comme lui, jusqu'à l'arbitrage des auspices, des espérances religieuses de Rome; puis le spécialiste étrusque de l'art de la guerre, Lucumo; enfin celui qui est avant tout le riche, le Sabin Titus Tatius. Elle le fait aussi successivement berger, puis combattant, puis législateur. Mieux encore, elle l'attache personnellement aux trois dieux de la triade: ce fils de Mars fait son oeuvre créatrice par la protection, sous les signes du seul Jupiter, qui est aussi le seul dieu dont il fonde le culte, et à la fin, dans l'autre monde, par apothéose à l'époque classique, d'une manière plus simple et plus romaine sans doute autrefois, il est Quirinus.

Mais nous avons mieux que les convenances *a priori* du métier de roi, mieux que les légendes. C'est la religion, c'est le culte qui nous offre le meilleur document sur le rapport du roi et des trois fonctions. Car nous avons une sorte de cadre, de schéma des activités religieuses liées à la notion de royauté, nous avons la *Regia* et ses cultes. La *Regia* n'a peut-être, n'a sans doute pas toujours été sur ce Forum où, plusieurs fois reconstruite, elle offre encore aux fouilleurs, avec ses ruines, les énigmes de son histoire. Les archéologues en ont disputé, en disputent encore, et c'est, en dernier recours, les résultats des fouilles qui trancheront. Mais peu importe ici: la *Regia* est le lieu des cultes du *rex*, du *regnum*, et le *rex*, avec son nom indo-européen, sa signification, sa raison d'être, sa théologie particulière, est certainement plus ancien que l'occupation du Forum, que l'occupation même du Palatin, plus ancien que Rome, et nous sommes fondés à penser que la *Regia* du Forum, dans ses usages multiples et spéciaux, a prolongé, a été dès sa construction destinée à prolonger ce qui se faisait d'abord dans une *Regia* palatine et dans toutes les variétés d'édifice royal qui l'avaient précédée: le problème des archéologues et le problème des historiens des religions sont ici, comme souvent, très différents.

Or, que se passe-t-il, à travers toute l'histoire romaine, dans la *Regia*? Je ne parle pas des activités qu'y exercent les pontifes, résultat de la promotion, spécifiquement romaine et sans doute républicaine, de cette classe de prêtres. Pour le reste, le plan est très clair. Les actes de culte qui s'y pratiquent se divisent en trois groupes et la „maison" elle-même, à en juger par les textes et par les ruines, contenait trois locaux,

en rapport peut-être, comme le pensait Ludwig Deubner, avec cette tripartition cultuelle :

1°) Il y avait les sacrifices offerts par les personnages sacrés du plus haut rang, le *rex*, la *regina*, la *flaminica dialis*, et destinés soit à Jupiter, soit aux divinités proches de Jupiter qui patronnent les débuts périodiques du temps : la Junon des Calendes, le Janus de janvier.

2°) Il y avait un culte de Mars nettement guerrier, situé dans une partie de la *Regia* qualifiée de *sacrarium Martis* qui était le conservatoire des talismans guerriers de Rome, *ancilia* et *hasta Martis*. Là venait, pour toucher ces objets et appeler Mars à un éveil évidemment militaire et offensif, le général partant pour l'armée, pour la guerre. Là aussi venaient sacrifier, en accoutrement guerrier, les vierges Saliennes (inconnues d'ailleurs), accompagnées par le grand pontife.

3°) Il y avait enfin un culte d'*Ops*, d'*Ops Consua*, déesse de l'abondance agricole, situé dans une partie de la *Regia* qualifiée de *sacrarium Opis Consinae*. De cette section, nous savons peu de chose : une visite des Vestales accompagnées par le grand pontife, et le nom d'un vase particulier qui y était utilisé, le *praefericulum*. Mais le nom de la déesse est assez significatif par lui-même.

Ainsi les cultes électivement réunis dans la *Regia* s'adressent au souverain Jupiter ou à ceux qui sont ses associés dans cette oeuvre éminemment souveraine qu'est la régulation des temps ; puis à Mars armé et guerrier ; puis à la déesse Abondance. Et ces deux dernières divinités ont chacune une chapelle particulière. Tout se passe comme si Jupiter, souverain céleste, était le maître chez son homologue terrestre, mais logeait honorablement, en les distinguant, le dieu guerrier et la déesse Abondance, et eux seuls.

Cet *ordo* des cultes de la *Regia*, cette concentration et cette distribution théologique et locale signifient une convenance, expriment une sorte de théorème religieux : la maison du roi est le lieu de rencontre, le roi est l'agent de synthèse des trois fonctions fondamentales que les flamines majeurs au contraire isolent, administrent analytiquement.

Cette différence formelle se double d'une autre, plus profonde, qui l'explique.

Quel est le rapport d'un flamine majeur à sa fonction ? Nous ne sommes bien au clair que pour le *dialis*, mais le peu que nous savons du *martialis* et du *quirinalis*, dont simplement les règles et offices se sont usés plus vite, va dans le même sens. Le rapport du flamine majeur à



celle des trois fonctions cosmiques et sociales dont il a le nom et le rang est aussi total, aussi intime qu'il peut l'être.

Il est total: vous savez que le *flamen dialis* n'a pas une heure, une minute de repos; qu'il ne peut quitter Rome (et jadis c'était aussi le sort du *martialis* et du *quirinalis*); qu'il ne peut, même la nuit, se dépouiller complètement de ses insignes: *assiduus sacerdos*.

Ce rapport est surtout intime, au sens latin du mot, intérieur au maximum: le flamme majeur *est* une des trois fonctions faite homme. Il la dessert moins qu'il ne l'incarne. Ce n'est pas dans son intelligence de savant ou même de technicien des *sacra*, mais d'abord dans son être, qu'il tient le secret des puissances mystiques qui constituent cette fonction. C'est par lui, par son corps autant que par ses gestes et ses paroles, que Rome a prise sur un tiers du monde invisible. Il est le bout sensible, humain, d'un faisceau de corrélations mystiques dont l'autre bout est, suivant le cas, dans la souveraineté de Jupiter (ou plutôt de Dios), dans la force de Mars, dans l'activité productrice de Quirinus et des nombreux dieux du troisième niveau. Par ce petit bout humain qu'elle honore et soigne tyranniquement, Rome garde la liaison avec l'autre, avec le grand terme de chaque corrélation. Vous savez le réseau d'obligations et d'interdictions permanentes, diurnes et nocturnes, qui enserré le flamme dialis. Un grand nombre de ces règles n'a d'autre objet que d'exprimer symboliquement et continûment, et par conséquent d'entretenir, de sauver un caractère distinctif et important de la fonction de Dios, de la souveraineté, et de traduire une affinité, une sensibilité matérielle de *lui* pour la zone cosmique qui est mystiquement liée à la souveraineté et à Dios le ciel. Voici quelques exemples.

Il y a les règles négatives d'abord, qui coupent le *dialis* des deux autres fonctions et de leurs zones cosmiques: interdiction de tout contact, même visuel, avec ce qui ressortit à la fonction guerrière, troupe en armes, cheval même, et même s'agissant de sacrifice (alors que le *flamen martialis*, qui est de l'essence de Mars, sacrifie au contraire le Cheval d'Octobre); interdiction aussi de tout contact même indirect, même allusif, avec ce qui est un de substrats de la troisième fonction, le monde des morts.

Et il y a aussi des règles positives, telles que celles qui lui prescrivent certaines attitudes, certains équipements sub *diuo*, sub *caelo*, sous ce ciel qui est sa contrepartie cosmique.

Tout cela n'est pas la vaine bizarrerie dont on s'étonne parfois, mais



bien de la philosophie en symboles, reposant sur une analyse du monde en ses parties constituantes. Et cela va loin. Il faudrait entrer dans le détail de la théologie de la souveraineté, en distinguer les deux aspects, dont j'ai souvent parlé, distinguer donc Dîus de Jupiter, et montrer que certaines règles du *flamen dialis* expriment des aspects de la moitié „diale” et non de la moitié „jovienne”, de la souveraineté (p. ex. l'interdiction des noeuds dans son costume, des anneaux fermés à son doigt, le privilège reconnu à sa seule rencontre de faire tomber les chaînes d'un prisonnier et d'empêcher qu'il soit battu de verges). Mais ce que nous avons vu est suffisant pour établir notre propos : le *flamen dialis* sûrement et, très probablement, à époque archaïque, chacun des deux autres flamines majeurs, est consubstantiel au tiers du monde, à celle des trois zones de forces mystiques, dont il a le rang. Il est le point d'insertion, donc d'action, d'interaction, de cette zone dans la société des hommes romains.

Cette forme totale et intime du rapport a une conséquence : le flamine majeur est en dehors de l'histoire. Quotidiennement, annuellement, il accomplit des cérémonies régulières et observe des obligations fixes, mais il n'a aucun de ces pouvoirs d'actualiser, d'interpréter, qui font, par exemple, l'originalité des pontifes. Le *flamen dialis* — il faut toujours en venir à lui, puisque c'est lui qui a gardé son statut jusque sous les yeux de l'histoire —, cet homme si intime avec le ciel, ne transmet ni ne traduit de volontés du ciel : c'est l'affaire des augures. Son office est seulement de maintenir, je dirais presque : mécaniquement, en tout cas généralement et traditionnellement, la liaison mystique avec le ciel, avec le tiers dial du monde.

Nous n'aurons pas besoin de beaucoup de mots pour établir que les rapports du roi avec les trois fonctions sont d'un tout autre type. Il est au contraire, lui, même pour ses offices religieux, engagé dans l'actualité et dans l'histoire ; son rapport avec le ciel et les dieux du ciel par exemple est non pas de les incarner — le roi romain ne paraît pas avoir été du tout un roi-dieu —, mais d'abord d'en recevoir des signes, et de leur poser des questions, et de leur adresser des vœux : *augurium, auspicia* — je vous renvoie au beau livre de M. Coli sur *Regnum* — sont d'abord la chose du *rex*, et l'histoire légendaire de Rome, après les augures initiaux, continue en nous donnant le spectacle de deux beaux *nota* faits par Romulus à Jupiter, préfiguration de tous les *nota* de l'histoire. Au niveau de la fonction guerrière, il en était de même pour les rap-

ports du *rex* avec le Mars de la *Regia*, car on peut penser que, aux temps royaux, c'était le *rex* qui commandait normalement l'armée; donc le *rex*, avant toute guerre, allait toucher la lance et les boucliers et dire au dieu pour cette circonstance particulière, étrangère non pas à l'ordre du monde, mais extérieure à son cadre temporel: *Mars uigila*. Bref, Jupiter, Mars, et sans doute Ops et les autres divinités du niveau d'Ops, sont pour le roi des partenaires, des interlocuteurs, des bien-fauteurs; il communique avec eux, dans le régulier mais aussi dans l'imprévu, par le va-et-vient des signes divins et des hommages humains. En d'autres termes, il utilise, il gère de l'extérieur les liaisons mystiques de Rome avec les trois zones, ces liaisons que les trois flamines majeurs entretiennent, maintiennent, eux, de l'intérieur. Ils ne font pas double emploi. C'est parce que le *flamen dialis* est à tout instant dans ses insignes et „tel qu'une statue animée et sacrée", ὥσπερ ἐμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα, et parce que ce *flamen dialis* respecte constamment ses innombrables règles symboliques, que Rome peut à tout moment toucher Jupiter, compter sur Jupiter et les forces du niveau de Jupiter; mais celui qui tire sur ce compte, selon les besoins et les modalités du moment, s'identifiant non plus avec les zones du divin, mais avec Rome demanderesse, c'est le roi.

Cette opposition fondamentale dans l'attitude et dans la destination explique, comme je vous l'annonçais, la première différence, plus superficielle, que nous avons notée: chaque flamine est si bien identifié à un tiers de l'invisible qu'il ne doit ni ne peut en sortir, qu'il ne doit ni ne peut regarder en marge de son tiers. Au niveau des flamines, il n'y a pas de synthèse possible: une synthèse ne se fait pas à partir de ses éléments. Il y a bien un rapprochement hiérarchique des *flamines*, parce que les tiers de l'invisible sont eux-mêmes contigus et superposés, mais il n'y a pas collège; le *flamen dialis* n'est pas un *flamen maximus* comme il y a une *uirgo maxima* et un *pontifex maximus*. La synthèse est faite de l'extérieur, par quelqu'un qui est moins engagé, mystiquement, dans l'invisible, et qui peut par conséquent jouer sur tout le clavier, sur les trois tiers: d'où la destination culturelle triple, et peut-être l'aménagement en trois tiers de la *Regia*.

Tels me semblent être, messieurs, de l'observatoire où je vous ai prié d'accepter de vous placer, du point de vue de la structure des trois fonctions, les différences et les rapports du *rex* d'une part, de l'ensemble



des trois flamines majeurs d'autre part. Mais ce n'est là qu'un des problèmes de ce chapitre de théologie appliquée. En voici un autre que je me borne à énoncer.

Ce qui vient d'être dit sur le caractère synthétique du roi n'empêche pas que, parmi les trois fonctions et leurs dieux, ce ne soit la première fonction, la souveraineté, et Jupiter, et Dios, qui ne soient le plus proches du *rex*; et par conséquent le premier flamine, le *dialis*. *Rex* et *flamen dialis*, vous le savez, forment un véritable couple, un organe double. La légende d'institution des trois flamines majeurs par Numa, telle que la présente Tite-Live, insiste sur ce point: „Ensuite, dit l'historien, (c'est-à-dire après l'élaboration du calendrier), il se consacra à l'établissement des sacerdoces, bien que lui-même assurât la plupart des cultes, notamment ceux qui maintenant appartiennent au *flamen dialis*. Mais, pensant que, dans une nation belliqueuse, il y aurait plus de rois semblables à Romulus qu'à Numa, et qu'ils iraient en personne à la guerre, il voulut éviter que les cultes de la fonction royale ne fussent abandonnés par leur desservant (*ne sacra regiae vicis desererentur*), il créa un flamine pour assurer en permanence le culte de Jupiter et il lui attribua, comme marque d'honneur, un vêtement distinctif et la chaise curule des rois. Il lui adjoignit deux autres flamines, un pour Mars, un pour Quirinus . . .” Ainsi, d'après Tite-Live, le *flamen dialis*, et lui seul, est un lieutenant du roi, un délégué du roi aux choses sacrées. Cela n'est qu'une partie, un aspect des rapports de ces deux hommes, mais une partie incontestable. J'en ai jadis conclu quelques fantaisies sur l'origine du *flamonium*, avant d'avoir pris conscience de la valeur fonctionnelle de la triade des dieux des flamines majeurs, et dans un sens que je croyais, que je voulais frazerien; il faut abandonner ces illusions, mais le fait du couple n'est pas douteux et il y a encore, dans le cadre que je vous propose, des recherches à faire sur l'association du *rex* et du *flamen dialis*; il faut essayer de comprendre, notamment, autant que le permet notre information lacunaire, selon quel critère certains *sacra regiae vicis*, certains offices religieux de la fonction royale sont assurés par le *flamen dialis* (ou par sa femme, la *flaminica*, dans la Regia même), tandis que d'autres étaient si bien liés à la personne du roi qu'ils ont paru, aux organisateurs de la république quels qu'ils fussent, exiger le maintien d'un *rex* et d'une *regina*. Je ne fais que poser la question.

Pour finir, je signalerai aussi, dans notre perspective trifonctionnelle, un autre problème: celui des rapports du roi avec Janus, — qui pourrait



être simplement un aspect humain du problème théologique des rapports de Janus et de Jupiter, du dieu des *prima* et du dieu des *summa*. Mais, pour dire mon actuel sentiment, j'ai l'impression qu'on a exagéré les rapports du *rex sacrorum* au moins et de Janus. Dire que le *rex sacrorum* est en tête de l'*ordo sacerdotum* parce qu'il est le prêtre propre de Janus, comme Wissowa l'a fait, et d'autres, et moi-même après lui, est plus qu'hypothétique. L'explication que Festus donne de ce fait — *quia potentissimus* — si on la reporte aux temps royaux, semble meilleure et suffisante. En sorte que le dossier des rapports de Janus et du *rex* se réduit au sacrifice du 9 janvier, au bélier que le roi offrait à Janus dans la *Regia* aux Agonalia du début de l'année. Mais justement la date du 9 janvier, l'analogie des sacrifices offerts au même lieu, chaque mois, par la *regina*, à la Junon des calendes, engage à limiter le sens de ce sacrifice à l'ouverture du temps annuel, qui est un office assurément royal, et à n'y pas voir l'indice d'une affinité de nature.

Je me bornerai à ces remarques, bien que, de proche en proche, d'autres chapitres de la théologie romaine soient prêts à s'ouvrir devant nous. Dans cette analyse, je n'ai voulu consulter que Rome même, sans confronter la manière dont elle a réussi à équilibrer son roi et les représentants sacerdotaux des trois grandes fonctions, avec ce qui s'est pratiqué dans l'Inde par exemple, dans l'Iran, en pays celtiques ou germaniques. Cette réserve n'est pas une dérobade, une reculade, mais la marque d'égards particuliers pour ceux de mes auditeurs qui n'admettent pas la forme d'étude comparative que je pratique, et qui m'ont écouté avec patience. Aux autres, à ceux qui n'ont pas de répugnance à rapprocher la notion latine de *flamen* et la notion védique, indoiranienne de *bráhman* (*brahmán*), à ceux qui ont présente à l'esprit l'explication que M. Louis Renou a donnée du mot *bráhman* dans le *Journal Asiatique* de 1949 et que les critiques, les propositions ultérieures n'ont pas entamée — le *bráhman* (neutre) conçu comme une corrélation mystique, volontiers formulée en énigme, entre un terme visible et un terme invisible —, à ceux-là, j'espère que mon exposé romain a donné un moyen de reprendre, bien mieux que je n'ai fait il y a vingt ans, la comparaison du *brahmán*-prêtre et du flamine.

## PRODROMES SACERDOTAUX DE LA DIVINISATION IMPÉRIALE

par

JEAN BAYET

Paris – Rome

Parmi les éléments romains qui ont contribué à fonder la divinisation des empereurs, l'acquisition des sacerdoces a-t-elle joué un rôle, et lequel? Bien des recherches sur l'apothéose impériale ont, depuis 25 ans, touché au problème sans le traiter d'ensemble<sup>1</sup>). Il nous paraît qu'il peut s'éclairer si, en s'aidant particulièrement des monnaies, on suit de façon continue les rapports entre le commandement (*imperium*) et la valorisation sacerdotale, depuis Sulla jusqu'à Auguste. Il s'agira, en partie, d'un essai d'interprétation psychologique différenciée. Mais la tradition littéraire est, pour cette période, assez fournie pour que les intentions réelles des ambitieux nous soient soupçonnables et que se détermine une évolution d'histoire spirituelle assez vraisemblable.

Les anciennes bases mystiques de l'*imperium* sont connues; l'importance des auspices, qui doivent en assurer le succès, apparaît au fait qu'avant même qu'Auguste se les réserve, les chefs militaires des dernières crises républicaines cherchent parfois à en retirer le bénéfice à leurs lieutenants. Sur cette triple jonction, *imperium*, *auspicia*, *felicitas*, Sulla est initiateur<sup>2</sup>): il tend, par elle, à s'assurer une survalorisation humaine, qui prédispose à l'héroïsation. Mais il semble y avoir été conduit par degrés et sous la pression des circonstances.

Les monnaies qu'il fit frapper en Grèce entre 86 et 83 et qui portent, au revers d'une Vénus de la Victoire, les insignes de l'augurat (aiguière et *lituus*) entre deux trophées, avec le titre d'*Imperator*, paraissent affirmer une réalité incontestable: que le chef, en liaison directe avec les

---

<sup>1</sup>) La plus claire et sûre synthèse restant celle de L. ROSS TAYLOR, *The divinity of the Roman emperor* (Middletown, 1931).

<sup>2</sup>) Voir en général: J. CARCOPINO, *Sulla ou la monarchie manquée* (Paris, 1931).

dieux grâce à son augurat, en a tiré le bénéfice prévu. Mais les intentions sont plus particulières et la frappe plus occasionnelle. Proscrit et privé de l'augurat à Rome, Sulla veut manifester qu'il le conserve en droit comme en fait et, grâce à lui, remporte des victoires nationales. L'affirmation théologique étant, d'ailleurs, en cette propagande, aussi frappante que la manoeuvre politique. Qui oserait nier l'appui divin prêté à cet *imperium* contesté? Cependant, dès que les victoires de la guerre civile lui eurent assuré à Rome un statut personnel, Sulla remplaça la valorisation „*Imperator et augur*” par la double qualification de *Felix* et *triumphator*. C'est ce que prouve le monnayage de 81-80. Le triomphe, il est vrai, sanctionne religieusement la réussite militaire, et approche l'*imperator* des dieux autant qu'il est possible dans la Rome républicaine. Il représente donc le plus haut degré des valeurs mystiques décelées par H. Wagenvoort dans l'*imperium*. Et de même il faut penser que la *Felicitas*, don mystérieux du grand chef<sup>3)</sup>, révèle la qualité éminente de ses auspices, évoque même, dans le cas présent, cette qualité d'augure dont en Grèce se targuait Sulla. Mais ce dernier point n'est pas explicite.

Dans la plénitude de son pouvoir monarchique, Sulla le jugeait-il secondaire? M. J. Carcopino a montré avec quelle rapidité cette toute-puissance évoluait vers une héroïsation vivante et comme toute décision lui était remise sans conteste, fût-ce en matière religieuse: les sacerdoces lui étant aussi malléables que les magistratures. Qu'importait dès lors de faire état de l'augurat? En optique strictement romaine, même, la dictature perpétuelle et triomphale n'établissait-elle pas l'*imperium* du maître à un tel niveau qu'il pouvait en négliger l'appui? Mais Sulla, apparemment, ne le croyait pas, qui, à son retour à Rome, avait exigé sa réintégration dans le collège des augures et qui enleva aux proconsuls le droit d'auspices afin d'en demeurer seul possesseur.

Et ses successeurs immédiats, charnels et spirituels, ne le crurent pas non plus. Faustus son fils, monétaire vers 64-62, en commémorant le premier „bonheur” de son père (la capture de Jugurtha), figura l'une de ses protectrices divines, la Grande Déesse de Cappadoce semble-t-il, sous les traits de la Lune gravissant le ciel étoilé, le *lituus* augural à la main. Son petit-fils, Q. Pompeius Rufus, en 57, proclama la survie héroïque de ses deux grands-pères, consuls en 88, en représentant deux

<sup>3)</sup> Cic., *De imp. Cn. Pompei*, 47-48; cf. *Pro Murena*, 28.



chaises curules vides, l'une (celle de Pompeius) accompagnée des insignes du Décemvirat *sacris faciundis*, l'autre (celle de Sulla) avec le bâton de l'augure et la couronne du triomphateur. Enfin, en 55 ou 54, Faustus encore, ayant l'occasion d'honorer son beau-père, le Grand Pompée, manifesta la même idéologie par deux revers monétaires parallèles: le globe entre trois couronnes de lauriers et celle du triomphe „perpétuel”; trois trophées de victoire entre le *lituus* et l'aiguière de l'augure.

Cette insistance lucide oblige à penser que, vers le milieu du premier siècle, la croyance aux vertus mystiques de l'augurat n'était pas aussi ébranlée que pourrait le faire croire tel texte de Cicéron<sup>4</sup>). Le nombre de traités techniques qui lui étaient consacrés indique déjà l'intérêt du public. Mais quel public? Distinguera-t-on entre l'aristocratie et le peuple? Mais, chez les „seigneurs” même, que de contrastes! Le „croyant” Ap. Claudius Pulcher s'opposant au „sceptique” C. Claudius Marcellus, jusqu'à être incompréhensible à Cicéron par le caractère „primitif” de ses conceptions religieuses<sup>5</sup>). Mais Cicéron lui-même est divisé: augure, il admire l'efficacité *politique* de sa fonction; législateur archaïsant, il prescrit peine de mort contre celui qui n'obéit pas à l'injonction de l'augure. César, qui en 59 néglige les *obnuntiationes* de son collègue Bibulus, dictateur cède à Marc-Antoine qui, augure, invalide le consulat de Dolabella: peut-être, dans le premier cas, pense-t-il, comme grand-pontife, pouvoir s'opposer à qui n'est pas augure; dans le second, devenu augure après Antoine, ne se croit-il pas en droit de le contredire. Mais son exemple (fût-il celui d'un incroyant) et celui d'Ap. Claudius (croyant fanatique) donnent la mesure de la vitalité „populaire” de l'augurat en cette période.

Vitalité de quelle ordre? Ni conforme aux principes de l'auguration romaine; ni, non plus, d'automatisme rituelle. Pénétrée au contraire d'un irrationalisme qui ne fera que croître au milieu des hasards et des catastrophes des guerres civiles. Dans un cadre encore national (avant les prédominances orientales), la soif de connaître l'avenir multiplie les oracles, les présages déterminants, les *omina*; la notion de *felicitas*, chère aux ambitieux et à ceux qui les soutiennent, se croise d'une part avec celle du hasard-roi, l'antique *Fortuna* modifiée par le Τύχη hellénistique; de l'autre, avec celle de la *Virtus*, non comme qualité mo-

<sup>4</sup>) Cic., *De leg.*, II, 33 (cf. *De divin.*, I, 25).

<sup>5</sup>) Cic., *De divin.*, I, 29-30. Cf. *ib.*, II, 74.

rale, mais comme énergie du surhomme, dont le *Genius* (celui de Sulla, de Pompée!) se révèle dans l'action tellement supérieur à celui des autres, tellement pénétré, si l'on veut, d'influx divin; car c'est le moment aussi où les leaders de la politique croient volontiers à l'appui particulier de divinités personnelles. Dans cette atmosphère, si trouble, si mêlée, on comprend cependant qu'une institution nationale aussi puissante que l'augurat ait été pour ainsi dire repénétrée de valeurs mystiques.

On se gardera même de se représenter un froid politique, comme Sulla (comme plus tard César ou Auguste), en „esprit fort” plus ou moins voltairien, exploitant sans scrupule des crédulités populaires. Ses superstitions sont connues; sa croyance, sur la foi de rêves, à la protection de Mâ, de Junon Sospita peut-être, de Vénus à coup sûr, pouvait être très sincère: nous sommes trop portés à sous-estimer la puissance des apparitions obsessionnelles dans l'Antiquité; et Lucrèce pourtant suffirait à nous en attester la généralité! Sa capitulation enfin devant la *felicitas* ascendante du jeune Pompée révèle un fatalisme mystique, qui s'accorde singulièrement au contenu irrationnel de l'augurat et de l'*imperium*, dont est partie notre recherche.

César semble prendre le contre-pied. Pourtant, même but: faire reconnaître en lui une surhumanité sacrée. Et même moyen: appuyer l'*imperium* sur une valeur sacerdotale éminente. Mais cette valeur, initialement, n'est pas l'augurat. D'autant plus frappante l'évolution qui amènera César, dans les dernières années de sa vie, à recourir lui aussi au prestige augural et à retrouver ainsi l'idéologie de base sur laquelle Sulla avait misé. Mais non sans l'avoir enrichie de nouvelles possibilités par ses initiatives premières.

Initiatives toutes personnelles, ou en partie familiales? — A le voir tout jeune succéder à L. Cornelius Merula, suicidé tragique, comme *Flamen Dialis* (en 86; il fut cassé par les Syllaniens en 82); appelé, bien qu'absent, à remplacer son oncle dans le collège des Pontifes (en 73), on a l'impression d'une vocation qui le destine non à l'augurat, mais aux prêtrises. Sous cet angle s'ajouterait un élément d'explication et à l'audace de sa candidature au Grand Pontificat (en 63) et à l'étonnant succès qui la couronna, contre des adversaires tellement plus qualifiés! On ne sous-estimera pas non plus, dans cette perspective, le mode de l'élection auquel on revenait alors, à la fois populaire et sacré: par



*supplicatio* à 17 tribus tirées au sort<sup>6)</sup>. Le cynisme des démarches politiques en cette période n'autorise pas l'historien à négliger les éléments de psychologie religieuse. Dans le peuple, à coup sûr; et par suite, dans la propagande des ambitieux; à l'occasion, nous l'avons vu, dans l'ambitieux lui-même.

Qu'en était-il pour César, quand il proclamait en public, déjà aux obsèques de sa tante Julia (en 60), l'hérédité légendaire gréco-latine de sa famille et ses alliances royales? Vénus d'une part, la mère d'Anchise; Ancus Marcius de l'autre. Mais cette grandeur était plus sacerdotale que royale. Une généalogie curieusement combinée faisait descendre les Jules de celui des deux fils d'Énée qui, ayant dû céder à Silvius la succession royale de leur père, en avait assumé la seule suite pontificale. Il était sous-entendu, il est vrai, que, la race de Silvius s'étant éteinte avec Romulus, celle de Iulus représentait seule désormais la descendance d'Énée. Mais le roi Ancus Marcius lui-même, petit-fils du pieux Numa, était censé avoir codifié toute l'organisation sacerdotale de son grand-père. Ainsi devait flotter autour du Grand Pontificat de Jules César toute une *aura* de prédestination à la fois héréditaire et personnelle, dont il est impossible de ne pas tenir compte psychologiquement.

Au reste les avantages du Grand Pontificat étaient certains, et César n'était pas disposé à les laisser perdre. Cette présidence de la religion romaine était viagère, unique, universelle: aucun dieu, aucun culte ne lui échappait; il n'y avait point en ce domaine de puissance supérieure; l'effacement du *Rex sacrorum* laissait au seul Grand Pontife l'ancien prestige religieux de la royauté. Il faut ajouter qu'en dehors même de toute fonction publique qui pouvait lui être confiée, ce prêtre était doté de l'*imperium* et de l'*auspicium*. Mais ce n'étaient là que des possibilités; le génie de César consista à en tirer parti. Très consciemment: dès son élection, il avait pris possession de la demeure publique réservée au Grand Pontife, près de la *Regia*. Mais nous ne voyons naître les nouveautés révolutionnaires que treize ou quatorze ans plus tard.

Peut-être, comme il était arrivé pour Sulla, sous la pression des circonstances, et parce que César, *imperator* dans les Gaules, était empêché de mettre son bonheur sous le signe de l'*augurat*, si nettement mystique et militaire. On date de 50-49 des monnaies qui unissent diversement

<sup>6)</sup> Cf. Cic., *Leg. agr.*, II, 18-19.



les symboles pontificaux à l'expression de la victoire. On y voit ou bien une *Pietas* (ou *Clementia*) civique, couronnée de chêne, à l'avvers d'un trophée accompagné de la hache pontificale; ou bien une *Pietas* (ou *Religio*) voilée pontificalement et accompagnée du *simpulum*, à l'avvers du trophée entre couronne et ancile. Un denier, abondamment frappé, dont le revers présente tous les insignes du pontificat, offre sur sa face un éléphant foulant un dragon (ou un carnyx gaulois en forme de dragon): et nous pensons que l'éléphant figure ici non comme rébus punique de *Caesar* (qui est inscrit à côté), mais pour signifier la piété triomphante, telle étant la vertu dont l'Antiquité faisait gloire à cet animal<sup>7</sup>). — De toute façon, une volonté précise et insistante entendait donner aux victoires gauloises une haute garantie sacerdotale et suggérer que le Grand Pontificat, en pareille matière, valait bien l'augurat, ou mieux.

A quel point César a misé sur cette connexion entre l'*imperium* et le Grand Pontificat, en enrichissant chacun d'eux des valeurs de l'autre, c'est ce que montre son effort vers la transmission héréditaire de l'une et l'autre de ces grandeurs. Il y a, en cette entreprise, priorité de la qualification impériale: Sulla avait ouvert la route. L'*imperator* triomphateur gagne d'abord l'unicité et la durée viagère qui étaient les privilèges du sacerdoce; mais, une fois assuré à vie de ce prestige surhumain, il obtient de pouvoir transférer le nom sacré à son héritier, par le sang ou adoptif. Le Grand Pontificat, qui avait proposé à l'*imberium* l'idéal de sa dignité solitaire et sans limite de temps, profitera à son tour de cette perpétuation d'une génération à l'autre: il devint partie de l'héritage de César. Chose incroyable, semble-t-il. Mais la plus propre à faire sentir combien était nette et autoritaire, dans l'esprit de César, la liaison des deux avantages, et quelle importance primordiale il y attachait. Nous verrons avec quelle obstination précautionneuse Auguste devait se mettre en possession de cet étrange héritage. On sait avec quelle persévérance les empereurs successifs unirent la possession du Grand Pontificat au „prénon” d'*Imperator*.

Cette innovation, d'appuyer la mystique d'un *imperium* heureux sur le sacerdoce suprême plutôt que sur l'augurat, dut s'entourer de précautions et n'était sans doute point parfaitement reçue de l'opinion aux ides de mars 44. On voit, en effet, César, une fois devenu augure (entre

<sup>7</sup>) Plin., *H.N.*, VIII, 1-3. Cf. J. GUEY, *R.E.A.*, 1947, p. 254.

50 et 48?), soit faire figurer le *lituus* seul sur une monnaie de victoire, soit — plus souvent — joindre les insignes de l'augurat à ceux du Grand Pontificat (et même les noms des deux dignités) sur des monnaies où il prend les titres d'*Imperator* ou de *Dictator*. On trouve la même union sur les monnaies de 46 où se voit la tête d'une „*Pietas* pontificale” voilée, dont les traits se rapprochent parfois de ceux de César; ou, en 44, à côté de la tête laurée du dictateur. Comme s'il était opportun d'en revenir à l'ancienne formule ou, au moins, de l'utiliser pour appuyer les progrès de la nouvelle. Cependant le primat du pontificat s'affirmera, temporairement, après le meurtre, dans les espèces où se voit la tête voilée du maître disparu.

Si le Grand Pontificat avait encore, au mystérieux domaine de l'efficacité du commandement, moins de prestige que l'augurat, sans doute compensait-il ce désavantage, aux yeux de César, par ses possibilités de synthèse et d'organisation religieuses — qualités essentielles dans le cas d'un homme qui, plus nettement encore que Sulla, construisait sa figure surhumaine d'une quantité d'éléments divers. Etre Grand Pontife, c'était pouvoir donner autorité aux traditions mythiques divinisantes, celle de Vénus *Victrix* ou *Genetrix*, comme celle, beaucoup plus risquée, qui, faisant de César un descendant de Mars, lui permettait de se poser en nouveau Romulus, *Parens Patriae* (voilé, à ce titre, en pontife, sur des monnaies frappées après sa mort). C'était pouvoir aussi encourager le culte des vertus qui, au dire de Cicéron même, élevaient les hommes au rang de *Divi*<sup>8)</sup>; dans le cas de César, la *Pietas* et la *Clementia*, dont il devint le *σύνναος*. C'était pouvoir instituer, dans le cadre de la religion nationale, des honneurs, des symbolismes, des prêtrises, qui acheminaient le surhomme génial au rang des demi-dieux (serments par sa Fortune, fêtes quinquennales, siège vide au théâtre, char vide dans la procession du Cirque, collègue de Luperques Juliens, flaminat que devait revêtir Antoine). C'était enfin pouvoir, sous garantie religieuse, acclimater dans la conscience romaine les notions hellénistiques de la *φιανθρωπία* et de la bienfaisance œcuménique du souverain: sur les dernières monnaies du dictateur, le *lituus* de l'augure, le *simpulum*, l'*apex* ou la hache du pontife accompagnent les images de Vénus dominant le monde, de la corne d'abondance enserrant le globe. Comme grand-pontife César se faisait, de la façon la plus naturelle, l'organisateur de son propre culte.

<sup>8)</sup> Cic., *De Leg.*, II, 22 (Cf. Varro, *L.L.*, V, 66); *Tusc.*, I, 28.



On dirait que les populations grecques ont vivement anticipé le point vers lequel progressait César. Les inscriptions assez nombreuses qui lui furent dédiées, après Pharsale, par des cités de Grèce et d'Asie Mineure ne manquent pas, avant les adulations hellénistiques („bien-faisant, sauveur, dieu épiphane”), de saluer d'abord le „grand-pontife et *imperator*”; mais, à Carthaia et à Démétrias de Thessalie, la mention d' ἀρχιερεὺς est remplacée par celle de θεός<sup>9</sup>).

C'était aller bien trop vite, trahir même la vision romaine des faits: le sacerdoce latin, s'il aide à la surhumanisation de l'individu, n'est en aucun cas une divinisation. Il donne seulement à un homme dont le *Genius* est hors série les moyens de faire reconnaître sa surnature et de mieux agir (si l'on veut) dans la sphère du sacré pour obtenir la *Pax deorum*. De là à entrer dans la société même des dieux, il y a un grand pas; et que rend difficile pour les imaginations réalistes, comme est celle de Cicéron, la réalité de la mort charnelle.

Mais, au surplus, même en se couvrant des valeurs et des noms latins de l'*imperium*, de l'augurat et du Grand Pontificat, César avait été trop vite et trop loin: sans trouver l'équilibre entre optique romaine (sur-humanisation) et optique grecque (héroïsation), entre point de vue républicain (de religion formaliste) et point de vue œcuménique (de religion cosmique); sans avoir égard non plus aux diversités et aux ambiguïtés psychologiques d'une société religieusement diverse et très divisée même en ses croyances à l'irrationnel.

On le vit bien aussitôt après son assassinat. Que de réactions diverses, imprévues des meurtriers, incertaines pour les césariens! Même dans les ébauches divinisantes des funérailles: exposition du corps sous le signe ancestral de Vénus, tentative pour lui donner sépulture au Capitole, sa crémation enfin au voisinage de la *Regia* et de la demeure pontificale<sup>10</sup>). Mais le désordre des esprits n'apparaît pas moindre dans les semaines qui suivirent, lorsqu'une colonne érigée dans le forum en l'honneur du dictateur s'accompagna d'un autel et suscita un culte populaire. Les précédents de C. Gracchus, de M. Gratidianus, étaient dépassés: un héros était en train de naître au lieu même où son corps avait été réduit en cendres. Mais le consul Dolabella traita cette

<sup>9</sup>) Voir A. E. RAUBITSCHKE, *Epigraphical notes on Julius Caesar* (*Journ. of Rom. Stud.*, XLIV, 1954, p. 65-75).

<sup>10</sup>) Voir A. ALFÖLDI, *Studien über Caesars Monarchie* (Lund, 1953), p. 54-57; 64-69.



nouvelle religion en impiété: il condamna les „factieux”, esclaves à la crucifixion, libres à la précipitation rituelle. Un abîme séparait les opinions, les sensibilités, les croyances.

Instabilité et disponibilité des esprits se voient bien aux origines de ce qui devait devenir la déification astrale de César. La comète qui apparut en juillet 44, suscita des réactions opposées: ce signe divin concernait-il César, un mort, ou bien le jeune Octave, qui célébrait les jeux voués par son père adoptif? Le plus curieux, c'est qu'Octave paraît bien s'en être fait l'application à lui-même, mais de façon ambiguë d'abord, secrète ensuite: il se rendit de mieux en mieux compte que, pour sa propagande même, il valait mieux en laisser le bénéfice au mort<sup>11</sup>). Et les séries monétaires aident à suivre les progrès, prudents, puis éclatants, de l'astérisme julien.

La crédulité publique ne va cesser d'ailleurs de s'aggraver en ces quatorze années de guerres civiles, qui ruinèrent et dépeuplèrent le monde romain. Les prodiges, les présages déterminants, les prédictions se multiplient à raison même du nombre des compétiteurs au pouvoir suprême. L'incertitude de l'avenir le plus proche développe une étrange sensibilité: les esprits, avides de certitude, exigent des oracles à la fois obscurs et précis; on sait combien en profitèrent les propagandes adverses et comme Auguste prit soin de resserrer cette fièvre oraculaire dans les limites d'un Apollinisme contrôlé par lui. Mais la multiplication des catastrophes les plus soudaines accroît d'autre part les aspirations à l'ordre, à la paix: et, pour y répondre, les seigneurs de la guerre ne se montrent pas chiches des symboles d'espérance. On voit sur les monnaies le caducée ou les mains jointes, qui signifient paix et prospérité; la Corne d'abondance embrassant le globe; le gouvernail, emblème de *Fortuna*, mais de celle que Lucrèce déjà nommait *gubernans*, étant sous-entendu qu'un homme providentiel assumait la tâche de régir pour le mieux les hasards... Pauvre matière humaine, toute livrée par ses espoirs autant que par ses terreurs aux jeux sans scrupule d'ambitieux — eux-mêmes partagés entre un rationalisme foncier, une mystique accrue de l'*imperium* et leurs plates superstitions personnelles.

De fait ces ambitieux, tout aussitôt, et alors que flotte encore dans l'incertain la divinisation de César assassiné, se saisissent des moyens qu'il avait mis en oeuvre pour affirmer sa surhumanité. Et d'abord les

<sup>11</sup>) On connaît les textes: Aug. *ap.* Plin., *H.N.*, II, 94; Ovid., *Met.*, XV, 847-850; Plin., *H.N.*, II, 93-94; Sueton., *Caes.*, 88; Serv. Auct. *ad Verg. Buc.*, IX, 46-47.

sacerdotes. Seulement, comme les convoitises sont nombreuses, on va pouvoir dès lors parler de rivalités et de partages des sacerdoces : à chacun le sien, si possible.

Content de l'augurat, Marc-Antoine abandonne à Lépide un Grand Pontificat de contrebande : sans l'élection à la fois démocratique et religieuse dont César avait tiré tant d'avantages<sup>12</sup>). Mais, du moment qu'il s'agit d'équivalence ou de compensation, les maîtres de l'heure s'alignent sans vergogne sur César ou Sulla. Octave, pontife (de seconde zone) dès 48, ne deviendra augure qu'en 43 (sans doute), après avoir montré sa force. Quand Sextus Pompée se sera imposé aux triumvirs, il sera à son tour pourvu de l'augurat, en même temps que du consulat, à la paix de Misène (en 39).

Dévaluation ? Certes. On y obvie par des effets d'accumulation. Sex. Pompée frappe monnaies où, se parant de son titre d'augure, il rappelle en même temps le quindécemvirat *sacris faciundis* de son frère Gnaeus, l'augurat du Grand Pompée, leur père. Brutus se proclame *Pontifex* et *Quindecemvir*. On ne saurait trop, surtout quand on est exilé de Rome, se targuer de ces responsabilités religieuses dont la Ville attend d'heureux rapports avec les dieux ! D'ailleurs, il importe de se défendre contre ses propres lieutenants : en face de L. Sestius, de Lentulus Spinther, qui mettent leur „légation” militaire sous la sauvegarde de leur augurat, quelle figure feraient Brutus, Cassius, s'ils ne rappelaient sur les mêmes deniers, à côté de leur titre de proconsul ou d'*Imperator*, leur pontificat ou leur quindécemvirat ? Il faut croire, d'ailleurs, que la chose n'est pas indifférente à l'opinion publique, et que l'augurat en particulier continue à paraître (autant et plus que jamais) la condition des succès militaires : sinon les triumvirs prendraient-ils le soin d'en dépouiller Sex. Pompée deux ans après le lui avoir conféré ? Et verrait-on Antoine en faire d'autant plus fracas dès le moment où Octavien, devenu son ennemi déclaré, aura jugé bon de l'en priver (en 32) ? — De quel droit ? Celui, apparemment, d'une orthodoxie romaine rigoureuse, qui suggérerait une précaution élémentaire : ne pas laisser à l'adversaire la puissance quasi-magique par laquelle s'assure, avec les auspices, la victoire.

Mais, avant d'en venir là, Octave avait singulièrement flotté. Sans

<sup>12</sup>) Lépide tenta, on le sait, d'augmenter le prestige de sa charge en faisant valoir le Grand Pontificat de son aïeul M. Aemilius Lepidus (consul en 187 et 175), et en évoquant la Vestale Aemilia, identifiée à Rhéa Silvia, mère de Romulus et Rémus.



aucun doute déçu de n'avoir pas hérité le Grand Pontificat de César, augure de fraîche date (sept ans après Antoine), il avait joué avec les déguisements divins à la mode hellénistique<sup>13</sup>), favorisé les spéculations astrologiques et astrales à son bénéfice, avant de chercher nettement son avantage en deux directions: d'une part la filiation avec le *Divus* qu'était devenu, disait-on, César; de l'autre l'attachement à Apollon, personnel certes, mais aussi quindécemviral. Ainsi ne séparait-il pas une valorisation sacerdotale, d'ailleurs originale, de l'évidente prétention à suivre les traces de son père adoptif — représenté sur ses monnaies divinement rajeuni et couronné des feux du *sidus Julium*. Il lui fallait cependant s'acheminer à une surhumanisation plus conforme aux précédents romains.

Il y fut conduit par les imprudences d'Antoine: l'hellénisme égyptisant du triumvir orientalisé, fut présenté aux Italiens comme une Barbarie; mais Octavien s'en trouvait obligé à une affectation de nationalisme religieux romain: il alla jusqu'à ressusciter contre son adversaire le rite archaïque du fécial. Du moment que la lassitude des discordes civiles faisait désirer un seul maître divinement désigné<sup>14</sup>), le tout était de savoir s'il serait de vocation orientale ou latine. La victoire d'Actium infléchit définitivement dans le sens romain la politique de surhumanisation personnelle d'Octavien; elle en explique, au moins pour partie, les aspects et les prudentes démarches. — Sans qu'on doive d'ailleurs sous-estimer le tempérament propre de l'homme: une sorte de conformisme provincial à la religion ancestrale, sincère, pensons-nous, quelles qu'aient été les tentations d'un hellénisme tout extérieur.

Auguste a nettement, obstinément visé à rétablir à son profit la primauté sacerdotale dont César avait étayé sa toute-puissance. La possession conjointe de l'augurat impérial et du Grand Pontificat y était nécessaire. Mais les circonstances ont retardé pendant près de 20 ans cet accomplissement: et, durant cet intervalle, l'activité, à la fois inquiète et calculée, du Prince avait si bien modifié les données initiales qu'il devait en résulter un équilibre nouveau, original.

Dès qu'il l'avait pu, peut-être même avant d'en être pourvu, en

<sup>13</sup>) Sueton., *Aug.*, 70, 1-2; cf. *ib.*, 94.

<sup>14</sup>) Dion Cassius (L, 8,4) rappelle le prodige étrusque qui, en 32, annonce la fin de la discorde entre les deux rivaux: le dragon à deux têtes foudroyé, après avoir causé maints ravages.



43, Octave avait pris appui sur l'augurat. Et il ne cessa d'en faire état dans son monnayage, même quand, en 12 av. J. C., il fut devenu Grand Pontife. Preuve supplémentaire (s'il en était besoin) de la vitalité des notions qui s'y rattachaient. Que l'orientation en ait été avant tout impériatoriale, c'est ce que prouve la suppression définitive par Auguste (*Imperator perpetuo* dès 29) de tous auspices de commandement autres que les siens. Sulla avait donné l'exemple; divers proconsuls s'y étaient essayés; Auguste progressivement se réserva, à lui-même et tout au plus aux siens, le prestige d'une *felicitas* religieusement fondée et des triomphes qui s'en suivaient. On en appréciera mieux son immense désarroi psychologique après le désastre de Varus.

Mais l'originalité de César avait été pontificale, et Octave semble en avoir conçu, de bonne heure, les avantages: dès la période triumvirale, sur des monnaies signées *Imp(erator) Caesar Divi f(ilius)*, il reproduisait tendancieusement les types sacerdotaux de César; essayant de créer une confusion entre son simple pontificat et celui, majeur et unique, de son père adoptif. Mais pourquoi, alors, se refusa-t-il à saisir les occasions qui lui furent offertes d'enlever à Lépide le Grand Pontificat pour s'en revêtir, en légitime héritier du dictateur? En 36, quand il l'eut dépouillé de ses armées; en 31 et en 27 encore, quand le Sénat et le peuple l'y engageaient. L'opportunité politique ou une certaine pudeur personnelle ont pu d'abord le déterminer plus que le scrupule religieux; ensuite, il était trop tard: plus il était pressé de faire acte d'autorité, plus le restaurateur de l'ordre devait s'en méfier. Mais dès lors prisonnier de sa feinte générosité, il ne lui restait plus qu'à attendre, interminablement, la mort de Lépide.

Combien cette attente lui fut pesante, un texte de Dion Cassius le prouve<sup>15</sup>). Non content d'avoir relégué en Campanie le prêtre suprême qui, dans le principe, ne devait pas quitter Rome, Auguste ne ménageait à Lépide ni les brimades ni les avanies; sa mauvaise humeur tournait au sadisme. Signe de mauvaise conscience? Présent dans Rome, tout-puissant, actif, Auguste régissait la religion publique, relevait les temples, ressuscitait les anciens rites, comme s'il avait eu la charge, sinon le titre de grand-pontife. Sulla, en son temps, avait agi de même; mais Sulla était dictateur. Auguste était, lui, en porte-à-faux. Même s'il continuait à rêver qu'un jour il rentrerait dans l'ordre, en se

<sup>15</sup>) Cas. Dio, LIV, 15, 4-8.

faisant plébisciter grand-pontife, et qu'alors éclaterait à tous les yeux la différence entre Lépide et lui, entre une cooptation frauduleuse et un vote solennel, il lui fallait prévoir des solutions d'attente, et (qui sait?) de remplacement peut-être. Car si Lépide allait lui survivre!

Ces solutions, imaginées à des dates diverses, précautionneusement aménagées en fonction des successifs développements politiques et psychologiques, nous pouvons les saisir et en mesurer l'efficacité. Elles tendaient à assurer à Auguste une valorisation sacerdotale rivale de celle du Grand Pontificat. Mais elles n'ont pu s'évanouir ni en leur réalité religieuse ni en leurs conséquences au moment où Auguste revêtit enfin la prêtrise suprême. Elles risquaient alors de diminuer la valeur du titre si longuement convoité. A moins d'un effort presque contradictoire qui rendît au Grand Pontificat un nouveau prestige, sans sacrifier l'essentiel du labeur précédent.

Le moyen le plus simple d'anticiper la succession de Lépide, c'était de se saisir de tous les sacerdoces importants: à défaut du Grand Pontificat, on en aurait, pour ainsi parler, la monnaie. Ainsi fit Octave-Auguste: pontife, augure, quindécemvir *sacris faciundis*, il devint encore (avant 16) septemvir épulon. Membre de tous les collèges dirigeants et présent à Rome, tandis que le grand-pontife, absent et non informé, ne conservait que l'apparence du pouvoir, il pouvait, lui, agir presque librement dans chaque secteur religieux. La coordination résulterait de la clarté de ses vues d'ensemble: or, il savait ce qu'il voulait. Nous avons d'ailleurs la preuve de l'importance qu'il attachait à cette concentration de sacerdoces sur sa tête: il la signifie sur des revers monétaires; il l'inscrit dans ses *Res Gestae*; il prescrit que les jeux quinquennaux en commémoration d'Actium seront célébrés alternativement par les quatre grands collèges. Et la leçon ne sera pas perdue pour ses successeurs.

Cette pratique faisait perdre de la substance au Grand Pontificat, mais ne portait pas atteinte à sa primauté. Il en pouvait être autrement avec l'Apollinisme augustéen. Religion personnelle, nous l'avons signalé, peut-être gentilece, si elle remontait à l'ancien Vediovis des Julii. Mais qui ne put prendre „valeur publique” dans les compétitions triumvirales que sous le couvert du sacerdoce quindécemviral. Tout en restant le *Phoebus Domesticus* du prince, comme tel fixé sur le Palatin, cet Apollon reçut donc le dépôt des Livres Sibyllins reconstitués. Il présida aussi aux Jeux Séculaires de 17: à la fois de façon traditionnelle



et avec une autorité nouvelle. On sentait bien que si Auguste y officiait (à l'exclusion des pontifes!), c'était sans doute comme *magister* du Collège des Quindécemvirs, mais aussi à titre personnel. Ainsi le sacerdoce, qui mettait religieusement en vedette le prince, était-il lui-même valorisé par cette personnalité unique qui portait le nom sacré d'*Augustus*. Il n'y avait que deux ans qu'était mort Virgile, sans avoir mis la dernière main à l'*Énéide*; mais le poème était transparent: le petit-fils de Vénus s'y acheminait à ses destins de chef politique et religieux (*pius Aeneas*) sous la conduite d'Apollon. La concordance des faits et des éléments psychologiques vaut preuve: en marge du Grand Pontificat encore inaccessible, Auguste cherche à dominer la religion romaine sous le couvert de son Apollon tendancieusement assimilé à celui de l'État romain. La nature, du moins, du Grand Pontificat n'en devait pas être faussée.

Un autre cheminement, plus obscur d'intentions, plus complexe d'évolution, entraîna à cet égard de plus graves conséquences. Il s'agit de la hantise romuléenne. Hantise du roi sacré, augural, du fondateur aussi; plus ambitieusement encore, du héros disparu sans apparence de mort charnelle et devenu dieu<sup>16</sup>). Octave n'était pas le premier à l'éprouver; le remarquable, c'est que jusqu'à la pleine maturité il ne sut pas dissimuler un désir de conformité qui n'était pas sans danger. Dès 43, sa propagande prétendit que, *imperator* et consul, il avait été accueilli au Champ de Mars et au Forum, par le vol de douze vautours: tout comme Romulus consultant les auspices sur le Palatin, avant la fondation de Rome. Et en 27 encore, quand au Sénat il s'agissait de lui attribuer un nom sacré, il laissa voir qu'il désirait celui de Romulus: il dut se contenter d'*Augustus*, qui du moins rappelait les valeurs augurales. Mais, de façon claire, quoique moins voyante, il recherchait maintes autres conformités propres à présenter sa vie comme une „Imitation de Romulus”: par la célébration de trois triomphes curules; par son affiliation au Collège des Frères Arvales; en prenant (en 2 av. J. C.) le titre de *Pater Patriae*; surtout en fixant sa demeure sur le Palatin, et en s'appliquant à l'environner d'une *aura* religieuse. Le voisinage du temple d'Apollon, les lauriers triomphaux et la couronne civique „perpétuels” y contribuaient; en 14, il hébergea un temps chez lui les *sacra*

<sup>16</sup>) Cette psychologie est synthétisée dans l'oraison funèbre d'Auguste, que Dion Cassius prête à Tibère, et les mesures d'héroïsation qui s'ensuivirent (LVI, 36 et 46).



des Vestales, exilés par un incendie . . . Ne prenait-il pas figure et prérogatives de souverain sacerdotal, comme avait pu l'être Romulus avant l'institution des Pontifes?

Il en résulta, quand deux ans plus tard il assumait le Grand Pontificat, une difficulté qu'il trancha révolutionnairement. Il ne descendit pas de la colline pour s'installer dans la *domus publica* réservée au Grand Pontife et où avait logé César; il la donna aux Vestales; mais il consacra en revanche une partie de sa maison palatine pour y exercer ses nouvelles fonctions. Il fit plus: il installa près de lui une sorte de succursale du feu de Vesta, où ses propres Pénates furent honorés en même temps que ceux de l'État. Innovations fort graves: le Grand Pontificat, si désiré pour achever la sacralisation du prince, était dès lors annexé à son autorité; il en devenait presque un attribut!

Mais rien, justement, ne prouve mieux le progrès décisif dans l'évolution que nous essayons de suivre. Progrès sur deux plans, mais connexes: le Grand Pontificat, devenu fonction du prince, est éminemment valorisé en sa nature même; le prince, en possession personnelle de ce sacerdoce, y gagne présomption de surhumanité unique à l'égard du divin.

Le premier point regarde le prince même. Auguste, ayant agi d'ordinaire dans le sens d'une restauration religieuse nationale avant de devenir Grand Pontife, put paraître avoir ménagé en bon tuteur les droits majeurs de ce sacerdoce. Son initiative apollinienne représentait cependant une grave novation. Sans renoncer aux avantages substantiels qu'il en avait tirés pour lui-même, Auguste grand-pontife amortit l'éclat des conséquences qu'il en avait sans doute rêvées: l'Apollon Palatin rentra dans l'ordre total de la religion romaine. Mais, à l'inverse, la possession du sacerdoce suprême, encore affermie par dix ans de pratique, lui permit, lors de la dédicace du temple de Mars Ultor, de concilier élégamment le souvenir de César, sa gloire propre et la mystique romuléenne: il promulgua une *lex templi* de singulière originalité<sup>17)</sup> et qui tendait à faire de ce sanctuaire, près du Forum Romain, la contre-partie de l'Apollon Palatin. Quelque chose qui, entre la légende et l'histoire, entre la religion traditionnelle latine et un complexe syncrétisme hellénisant, avait, sans aucun scandale, portée dynastique et personnelle. Quant à Vesta, il parut sans doute normal qu'elle restât

<sup>17)</sup> Cas. Dio, LV, 10, 2-8.

au Palatin sous les regards directs du prince grand-pontife, puisque son sanctuaire du Forum n'avait pas à en souffrir.

Par cette politique adroitement balancée, le Grand Pontificat retrouvait tout son ascendant religieux — sans que se trahît de façon voyante l'avantage qu'en tirait Auguste.

Aussi bien cet avantage ne pouvait-il paraître que naturel parmi la foule d'éléments divers qui d'année en année fortifiaient la notion du surhomme: reconnaissance publique (par le *clupeus virtutis*) des vertus éminentes du prince; permanence des symboles impérioriaux et triomphaux; *sacrosanctitas* tribunicienne *in perpetuum*; appels renouvelés à sa présence censée bienfaisante par elle-même; rituels de renouvellements, modernisés et multipliés, annuels, quinquennaux, décennaux, séculaire; magies des *vota* pour la santé et la richesse d'Auguste (*stipes* du lac Curtius, *strenae*)... En optique religieuse romaine, cette accumulation de mesures officielles et d'actes spontanés signifie que le *Genius* d'Auguste, cette *imago* divine de lui-même, est reconnu infiniment supérieur à celui des autres hommes; que son action mystérieuse (*numen*) est toute-puissante; que ses auspices sont toujours déterminants du fait qu'il est *imperator* perpétuel; que ses *vota* sont suprêmement valables, puisqu'ils émanent d'un Grand Pontife personnellement sacralisé; que sa *felicitas*, en un mot, peut rayonner sur le monde romain mieux encore que la *φιλανθρωπία* dont il a hérité la notion des souverains hellénistiques.

Or de cette transfiguration d'Auguste — attestée par maints textes historiques, littéraires, épigraphiques — son Grand Pontificat est à la fois l'agent et le garant: par lui se formule l'obligation de sacrifier régulièrement aux Lares et au Génie d'Auguste à tous les carrefours (sans parler des maisons privées). Ce qui veut dire que, d'une part, la surhumanité du prince est partout présente; et que, de l'autre, ministre suprême de son propre culte, Auguste révère en lui-même les forces supra-naturelles auxquels tous les citoyens rendent hommage.

Auguste avait ainsi conduit à leur terme les efforts qui, depuis Sulla et César, faisaient collaborer les sacerdoces romains à l'affirmation d'une destinée hors série. Il resterait à mesurer quels rapports exacts cette „surhumanisation” ou „survalorisation” soutient avec la notion même de divinisation impériale.

Nous nous contenterons d'appeler l'attention sur un petit nombre de points.



1) Nous nous sommes abstenu d'étudier le cheminement parallèle des autres éléments, grecs ou orientaux (astraux et cosmiques en particulier), qui ont contribué à donner à l'apothéose impériale son caractère propre.

2) Au point où nous sommes arrivé la surhumanisation du prince est encore, pour l'immense majorité des Romains sans doute, de caractère tout individuel: on connaît l'attitude négative de Tibère à l'égard des noms semi-religieux d'*Imperator* et d'*Augustus*. La séquence héréditaire voulue par César n'est pas encore tout à fait établie.

3) Cette surhumanisation personnelle est très nettement ressentie par la mentalité latine, sous les aspects du *Genius* et de la *Virtus*. Elle grandit aux dimensions de l'État quand des sacerdoces éminents s'unissent à l'*imperium*, assurent sa pleine efficacité: l'augurat étant propre à déterminer, par des auspices dominants, la *felicitas*; et le Grand Pontificat à maintenir en toutes circonstances cette *Pax deorum*, qui est l'objectif permanent de la religion romaine. Les sacerdoces deviennent ainsi „puissance de surhumanité”.

4) Mais, en les assumant, l'homme „génial” fait un grave pari; on dira presque qu'il est soumis à une ordalie. S'il se prouve par la réussite, lui-même et les autres auront le sentiment d'une juste divinisation: et c'est l'apothéose à la romaine, tout analogue à la canonisation d'un saint par l'Église catholique. S'il échoue, que ce soit sur le plan des faits ou sur le plan moral, la *damnatio memoriae* le constatera, en sens inverse de l'apothéose, et sans signifier davantage. Rien n'empêchera les Romains de recommencer l'expérience avec un autre empereur.

5) L'archaïsme de certains des traits dégagés par cette analyse est plus apparent que réel. Fondamentaux à l'ancienne religion des Romains, ils n'en répondent pas moins à des réalités affectives et psychologiques, élémentaires sans doute, mais qui peuvent être ressenties par des individus parvenus à un haut degré de culture ou de rationalisme. Il n'y a donc point de raison de suspecter systématiquement la sincérité ou la bonne foi d'un César, d'un Auguste, quand ils en exploitent les manifestations populaires. Quant à savoir si leurs espérances eschatologiques dépassaient le niveau de cette immortalisation à la romaine, c'est une autre recherche à faire, — plus hasardeuse.<sup>18)</sup>

<sup>18)</sup> Une tombe du XVI<sup>ème</sup> siècle, à Ste Marie-des-Anges à Rome, donne la formule chrétienne parallèle à cette mentalité païenne: *Virtute vixit. Memoria vivit. Gloria vivet.*



SECTION VII  
CRISTIANITY

# THE IDEA OF THE KINGDOM OF GOD IN THE NEW TESTAMENT

BY

FREDERICK C. GRANT

Union Theological Seminary, New York City

The widespread idea of the divine king, in both of its finally developed senses, the king as god, and God as king, lies in the background — whether remote or near — of the New Testament idea of the Kingdom of God. It is probable that the former (the king as god) is the more “primitive”, in the history of religions, and the remoter from the thought of Jesus and the earliest Christians. Nevertheless a line of connection may be traced, and it is possible to view the New Testament idea as the further continuation of a long course of religious development, from very “primitive” times onward. It is not the purpose of the present paper to trace this development, but only to deal with one stage in that process, viz. the penultimate or next-to-final one. The questions with which we shall deal are: (a) What did the term, the Kingdom of God, mean to Jesus’ hearers? and (b) How was the New Testament teaching related to this primary and popular understanding of the term?

The idea of the Kingdom of God is of course one of the most fundamental, possibly the most fundamental of all the ideas expressed in the New Testament. Unfortunately, it is taken for granted rather than expounded in the early Christian writings; the New Testament writers assumed, apparently, that their readers would know what it meant. Under the influence and faced with the requirements of Systematic Theology, the term has received a wide variety of interpretations, ranging all the way from a purely philosophical idea (“theodicy” or the divine over-ruling of events) to a purely theological (or “ecclesiological”: the Kingdom of God is the Christian church) and then on to the modern sociological (the Kingdom of God is the final form of a perfected human society, or the realized ideal of “social justice”). The

revolt against the theological interpretation, especially against Ritschlianism, was led by Johannes Weiss and Albert Schweitzer at the end of the 19th century. In its place they substituted the "eschatological" interpretation (the Kingdom of God is the realization of the expectation of the "last things" — the Resurrection, the Judgment, the final state of bliss, especially as described or assumed in the "apocalyptic" type of ancient Jewish eschatology). All the world is familiar with the enormous shift in New Testament exegesis and historical interpretation that has resulted from this movement, since 1900. It is this "eschatological" interpretation which is commonly assumed in most of the "neo-orthodoxy" of the present day, and in some theological circles "thorough-going eschatology" (Schweitzer's type) is *de rigueur*, equally as much so as *Heilsgeschichte* and the *wholly-otherness* of God. Nevertheless, popular as is the eschatological interpretation, in this extreme form, and strongly as it is now supported by conservative theologians, it is surely not the final word in exegesis; it may be the latest word, but it will not be the last. Hence in lieu of theological, especially of systematic theological, interpretations, we may properly turn to the History of Religions and request a fresh approach to the problem. Not that the *religionsgeschichtliche Schule* has hitherto neglected the subject! Only, the study should be pursued more assiduously and by others than professional theologians, and with more attention to the immediate background of the New Testament than to "parallels" in somewhat remoter areas of religious history.

The modern study of the *Old* Testament has made it clear that there were two main strands in ancient Hebrew religion, one associated with the long-settled urban and agricultural population of Palestine ("Canaan"), the other with the invading nomads. The study of the documents, when arranged in proper chronological sequence, shows the interplay of these two forces in the history of Hebrew religion: the one eudaemonistic, localized, deeply entrenched in ideas derived from far earlier cultures, and originally centered in the worship of the Baalim, the other a heroic, loyalist devotion to the fierce, swift-riding desert deity Yahweh, who heard his people's cry and came speeding over the desert like a supernatural *shayik* to their rescue or release. Back of both types of religious thought lie long centuries of Semitic religious thought and experience, including the conception of the divine king (both the king who is god and the God who is king). Both types, the



agricultural and the nomadic, presuppose the belief in divine kingship. The desert *shayik*, his people's leader in war and the one who was responsible for their welfare and survival in peace, is no less a king than the monarchs of the Babylonians or the Hittites, however magnificent their courts or fabulous their wealth. In the far-ranging political experience of the 14th and 13th centuries before Christ, the Near Eastern world had already encountered both the "great king" or imperial idea and also the more modest, more primitive idea of the tribal leader, and also a variety of types lying between these two extremes. Added to all this, for Israel, was the remembered experience, on the part of at least some of the tribes or clans, of their period of bondage in Egypt, when they had beheld the greatness and power of the Egyptians, the absolute sovereignty of the Pharaoh, and the vast, ubiquitous, intricately ramified system of officialdom — both the sacred and the secular, but combined. For later Israel, "Egypt" and "Egyptians" were terms of detestation and abhorrence, chiefly because of their worship of animals.

It is against the very earliest background of Israel's political history that the whole later political and religious development must be understood, including the very late idea of the Kingdom of God, in the form presupposed in the New Testament. According to the traditional account of Hebrew history, the earliest rulers were judges and prophets, the priestly class claiming prerogatives which only grew as time went on. It was with great reluctance, according to the prophetic account, that God consented to the popular demand for a king "like the other nations," and then with a clear warning of the dangers involved and the mournful inference that in preferring an earthly king the nation was in reality rejecting their divine, invisible one (see the narrative in I Samuel 7:15-12:25). The later tale of the monarchy, especially after the division of the kingdom, as related by the deuteronomic historians, repeatedly emphasizes the mistake which had been made, the disloyalty involved, and the evil consequences as reflected in the declining character of the kings. The Exile was the divine judgment upon this accumulated and ever darker record of disobedience. The experiment with human monarchy, according to the prophetic historians, had been a dismal failure.

The period introduced by the Exile was characterized first by closer contact with the great Babylonian civilization, which was an imperial monarchy at the heart of a highly developed system of religion and

law, commerce and communication, and second by involvement in the rise of the Persian Empire, an equally far-flung political, economic, and commercial order but with a religion at its heart which was both monotheistic and also dualistic and at the same time eschatological. The "return" from exile did not take place all at once (I accept the date 520 for Haggai and Zechariah, 444 for Nehemiah, 397 for Ezra), and for several centuries, perhaps down into the Christian middle ages, the Eastern Diaspora of Judaism continued to be far more populous than Palestine itself, and possibly even more populous than the Greek-speaking Diaspora in the West. During the long centuries which followed, especially the two centuries from 538 to 333 during which Persia ruled the west coast of Asia, attempted to seize Greece, and for a time even dominated Egypt, the impression made by Persian political and religious ideas upon the whole of the Near East, including Palestine, Syria, and Asia Minor, became deep and permanent. As a consequence, the very term "Kingdom" (*malkuth* = *basileia*) took on new connotations. The total area of the twenty provinces or satrapies of the Persian Empire included a large part of the known world, from India to the Bosphorus, an area almost as great as that which the Romans were later to call the *orbis terrarum* — though for them the center was not in the East but the West, here in *Roma aeterna*. Hence "kingdom" now really meant *empire*, i.e. world-empire, world-sovereignty (as in Daniel 7:14). The political history of the following centuries, after the defeat of Darius III by Alexander; the vast struggles for sovereignty on the part of the Successors and in turn the intermittent conflicts between their successors, especially between the Ptolemies and the Seleucids (the kings of the South and of the North, in Daniel 11), all hinging upon the hope of world-dominion; the rise of Rome, its defeat of Carthage and its steady march eastwards, eventuating in the establishment of the genuine world-empire of Augustus and the imperial line which followed him — all this "modern history" of the period from Alexander to the Romans provided the most important factors determining the real meaning and connotations of the term "Kingdom of God" for the earliest Christians, i.e. the followers of Jesus in Palestine, indeed for the earliest hearers of Jesus, whether or not they became his followers.

It is true that the explicit term, "the Kingdom of God," is not found in the Old Testament or in Jewish literature outside the New Testa-



ment. That is, it does not occur with its precise connotations, as found in the New Testament, or associated with the verbs found there, e.g. *enter*, *draw near*, *be instructed in*, *be far from*, or *excluded from*, *be taken away*, or *given*, etc. But the *idea* is there, nevertheless, at least in its major aspects. And the conception exactly fits the situation in which it arose. For Josephus tells us repeatedly that at successive crises in the political history of the two centuries from 100 B.C. to A.D. 100, the period during which Palestine was gradually being incorporated into the mobile eastern frontier of the Roman empire, the Jews pleaded to be set free from "the royal and other forms of [human] government, and to be allowed to serve God only" (e.g., *Antt.* XVII. 11. 2 = §§ 304 ff.). Neither the regal institutions of the surrounding nations, let alone the tradition of royalty from Saul to the Exile in Israel's own history, nor the presumably representative government of republican Rome, with its dictators, triumvirates, and incessant civil strife, appealed to the Jews. Their own peculiar type of political order had already been set forth clearly in the sacred scriptures: a *theocracy*, with God alone as their King, and with His chosen priests (the family of Aaron, the tribe of Levi) as the regular ministers and administrators of this order and with occasional prophets as the extraordinary and specially chosen bearers of specific messages from God to His people. This was the heart of the conception: it was the Reign of God, *rather than* the reign of any earthly king — Pharaoh, or the king of Babylon, or the "Great King" of Persia, or the Roman legate or procurator or even Caesar himself, not to mention the Roman Senate or the Boulē of some Greek city or the wicked rule of Herod. The term, "The Kingdom of God", thus arose (a) as a term for an unrealized ideal — hence its genuinely eschatological connotations. Moreover (b) it was a this-worldly conception: a purely other-worldly realm "in the skies" would not have met the situation at all. And it was basically (c) a religious conception, rooted in the idea of the Covenant and presupposing throughout the principle of Israel's special relation to the God of their fathers. Nevertheless, (d) involved in the conception were features which reflect the political experience — the long political misadventure — of Israel during the earlier centuries, especially during the period which had succeeded that of the Maccabees. "Kingdom" now meant world-empire; "of God" now meant the divine reign *in lieu* of that of any earthly monarch.

In the literature of the Old Testament, especially that part of it which



was written (or revised) after the Exile, the doctrine of the divine sovereignty is clearly set forth. God is "the king of all the earth" (Ps. 47:7), "of them that dwell in the ends of the earth, and in the wide sea also" (Ps. 139:9). He is "loving unto every man, and his mercy is over all his works" (Ps. 145:9 BCP). Israel may say, "God is my king of old" (Ps. 74:13), but in the time to come God will say, "Blessed be Egypt my people, and Assyria the work of my hands, and Israel my heritage" (Isa. 19:25). This sovereignty is not a result of conquest, as with other universal deities in the world's history, nor of election (as by choosing Israel to be his people he "made himself a name" and thus became a sovereign, i.e. a divine "lord"); instead, for the religious thinkers of Israel, it was the result of God's work as Creator:

The Lord sitteth enthroned above the water flood [the primeval chaos],

The Lord sits enthroned as king for ever (Ps. 29:10).

It was he who "took up the isles as small dust", who "weighed the mountains in a balance" (Isa. 40:12-17). *Therefore* he is Lord of heaven and earth, the one and only God, and beside him there is no other (Isa. 43:11). It is the reign of this eternal God, whose "kingdom" (or "kingship") is from everlasting, that must nevertheless "come" here on earth.

For as it is the paradox of all theistic religion, so it was the paradox of Israel's faith that the one and only Creator God, who is at the same time the Sustainer of the universe, the Judge of all mankind, the Lord of history and the Arbiter of human destiny, is faced with a revolt within his broad empire — like the "Great King" when one or two provinces had rebelled. He will of course eventually put down the revolt; thereafter peace and security will prevail once more (cf. Zech. 14:9). In the meantime various forces — material, political, human, demonic — are arrayed against the King. This was the theme, this was the presupposition of ancient Jewish apocalyptic, which the early Christians took over. The present hour, for the early Christians, was the *Zwischenzeit* between the beginning of the revolt and its suppression — or rather, between *the beginning of the reconquest* and its final glorious termination, "when sin shall be no more", and "there shall be no more death" (Rev. 21:4); when "the kingdoms of this world become the kingdom of our Lord [= God] and of his Christ" (Rev. 11:15); when "the last enemy, Death, being destroyed, the Son shall yield up the [reconquered] kingdom to the Father, that God may be all in all" (or

"everything to everyone", the center of every real existence; I Cor. 15:28).

The Kingdom of God, then, was basically a political idea, but political in the ancient religious sense, according to which "politics" was a part of religion and expressed practically the doctrine of theodicy, God's rule of the world. (It is interesting to note that "Kingdom of God" still means theodicy, for St. Thomas and the mediaeval theologians.) It was this idea which Jesus made his own, the vehicle of all his teaching; which he elaborated, deepened, and surrounded with ethical and spiritual sanctions and conditions; which he identified with the purpose of God in his own time, and adopted as the clue to his own prophetic or messianic mission: he was — or was to be — God's Agent in the final establishment (or re-establishment) of the divine reign in this world. The stages in the growth of this conviction cannot be made out: the exegesis of the gospels and the writing of the Life of Jesus fifty years ago read-in too much of theory and interpretation into the records. Instead, the message is trumpeted in clear tones, with no preliminary overture: "The Kingdom of God is at hand: Repent and believe!" (Mark 1:14f.). Thus the Kingdom is announced — but not explained. It was the political connotations of the unexplained term, "the Kingdom of God," which made possible the perverted charge (Luke 23:2) upon which Jesus was put to death by the Romans.

The whole of the New Testament provides the explanation, or rather a whole series of explanations. In *Mark*, for example, the earliest gospel, the Kingdom of God appears to be the final "eschatological" condition of the world in which the will of God has fully prevailed and the present evil world has been transformed into a world of divine power and light. Jesus' "mighty works" are the evidence of the Kingdom's approach, and of the certainty of its ultimate arrival — not "signs and wonders" or ("miracles", as we call them) but "powers of the Age to Come" (Heb. 6:5) already at work in the present age. To Mark, writing for the martyr church of Rome, this was the greatest possible assurance of victory over the dark forces arrayed against the church, ca. A.D. 68. In "Q", the early *Sayings Source* used by Matthew and Luke in addition to Mark, the same is true: "If it is by the Spirit of God that I cast out demons, then the Kingdom of God has come upon you" (Matt. 12:28 = Luke 11:20). In *Luke* the same view prevails; though Luke has his eye upon the Gentile church of his own time



(late in the first century), he still thinks of the Kingdom of God as the consummation of history, and sees the events leading up to it in the light of the ultimate realization of the will of God — e.g., Jerusalem “surrounded by armies” (21:20). In *Matthew* the “eschatological” emphasis is greater than in any other gospel; and yet there are passages which seem to identify the Kingdom of God with the Jewish religious institution (21:43), or the divine covenant, as if Matthew already shared the “covenant” theology of far later theologians. At the same time he has passages which seem to reflect the view that the Kingdom of God is identical with the church, the institution that exists between the present time and the Last Day, or between the Resurrection and the Last Judgment (13:41; cf. 16:18, the “gates of Hades” = the powers of death “shall not prevail against it”; cf. 28:20). Perhaps the best explanation is that Matthew is a “traditional” book, and contains a diversity of elements, some old, some new (cf. 13:52), some traditional, i.e. derived from the early Christian Jewish community, some freshly created to meet the needs of the Hellenistic-Roman missionary field. The *Apocalypse of John* is the most extreme and even extravagant apocalyptic interpretation of the Christian gospel; but it can scarcely be taken as a reflection of early Christian teaching or expectation as a whole, either the Palestinian type reflected in the sources underlying the Synoptic Gospels or the Pauline type presupposed in the theology of the majority of the early Gentile churches. In the Gospel according to *John*, curiously, the term Kingdom of God has disappeared, as it virtually has disappeared in the Epistles of *Paul*. For both Paul and John, and for most of the later New Testament writers (i.e. the authors of Hebrews, the Catholic Epistles, the Pastoral Epistles), the Person of Christ has taken the place of centrality which had been occupied by the Kingdom of God in both the teaching of Jesus and the gospel tradition. Here is one of the most significant facts about the rise of the Christian religion: (a) the Hellenistic-Roman world was little interested in either a this-worldly *political* or in a completely *cosmic* renewal (the Stoic metaphysics probably received little stress in their popular teaching), but (b) the Hellenistic-Roman world was deeply and increasingly interested in *personal* manifestations of the divine, while (c) more and more, in ever wider circles, the religious minds of that age were interested in *salvation*, not within the world but out of the world (contrast John 17:15), i.e. not political or social salvation but individu-



al and personal.

It is scarcely possible to recognize the main stages in the development of the earliest Christianity, or its varieties of expression, apart from a thorough source-analysis of the gospels, a type of inquiry which involves textual criticism, philological analysis, study of literary style, exact comparison of the parallel passages, historical research, and eventually form criticism (i.e. the attempt to recover and reconstruct the underlying oral tradition). Many books have been written, setting forth theories of the origins of the gospels, or of the rise of Christianity and the development of Christian doctrine, which have ignored this simple requirement of the careful analysis of the sources; the result has been that many different interpretations of the Kingdom of God, positive, negative, or neutral, have been elaborated, few of which commend themselves to the historian as probable, and fewer still are mutually compatible. The manifold variety in the New Testament interpretation of the idea of the Kingdom of God is the result of the on-going religious experience and developing thought of the earliest generations of Christians, especially as the church spread into new areas, where the religious antecedents and presuppositions were totally different from those which were traditional in Jewish Palestine. Taken as a uniform, consistent, and literal record of Jesus' teachings, the gospels are a collection of puzzles. Jesus' teaching, life, death, resurrection was basic to them — but the gospels also give us the later *interpretations*; and the only possible way toward a solution of the inconsistencies is a frank recognition of the *variety* in interpretation reflected by the gospels and their underlying sources.

It would seem to be a principle of religious development, illustrated many times in the history of religions and of religious movements, that a new faith usually begins with a single glowing conviction, warmly supported and winning many converts, in the light of which the whole outlook of men is reorientated and changed, charged with a new enthusiasm; and that it presently gathers about itself a group of corollary convictions, attitudes, inferences, motives, as the movement gains increasing momentum. Eventually, systematic thinkers arrive (unless they have been present from the beginning), and a theology is created, usually by the dialectical process of answering questions and objections, and then by striving to answer the further questions which the first answers have encouraged. Mystics, too, and poets, and devotees,

as well as men with a genius for organization; and so hymns and liturgies are composed, and a specific order is set up — and by this time the religion is well on its way. All this was no less true of primitive Christianity than it was of other religions, so deeply human as well as divine was the Religion of the Incarnation.

# THÉOCRATIE ET MONARCHIE SELON L'ÉVANGILE

PAR

H. CLAVIER

Strasbourg

## *Introduction: La Théocratie Juive*

Le terme de *θεοκρατία*, théocratie, semble étranger au grec classique. Il n'aurait fait son apparition qu'à une époque tardive, avec l'historien juif Flavius Josèphe qui paraît s'excuser d'employer ce néologisme<sup>1)</sup>. Il cherche à caractériser ainsi le régime établi par Moïse en contraste avec la monarchie, l'oligarchie et la démocratie. On pourrait croire qu'il s'agisse d'une hiérocration comme celle qui prévalut en Israël au retour de l'exil, et dont il ferait remonter l'origine à Moïse, dans une perspective historique simplifiée. Mais d'autres textes de Josèphe inclinent à penser qu'il n'a point pris aussi résolument parti, et que la théocratie reste pour lui une directive et une inspiration générales plutôt qu'un régime particulier. Seule serait à écarter toute forme de pouvoir humain qui puisse y faire obstacle <sup>2)</sup>. S'il en est bien ainsi, Josèphe est sur la ligne des prophètes de son peuple, sur celle que Jésus a choisie.

Plusieurs courants se sont manifestés en Israël pour appliquer prati-

---

<sup>1)</sup> Cf. *Flavius Josephus: Contra Apionem*, II, 16: ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης . . . ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τῇν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.

<sup>2)</sup> L'opinion de WELLHAUSEN (*Prol. z. Gesch. Israëls*, I, p. 436) d'après qui Josèphe aurait préconisé une hiérocration élargie par une sorte de transfert sur la fonction royale du caractère sacré de la fonction sacerdotale, ne tient pas compte des textes où Josèphe marque sa préférence pour une aristocratie, voire pour une espèce de démocratie aristocratique (*Antiqu.* IV, viii, 14; 17; VI, iii, 3; XI, iv, 8). La raison de cette préférence est que Dieu risque moins d'être éclipsé dans ces régimes que sous l'autorité d'une hiérocration ou d'une monarchie. En somme, une relation aussi directe que possible entre Dieu et son peuple est une garantie de la théocratie. Aucun des intermédiaires utiles ou nécessaires ne doit usurper ou masquer les pouvoirs exclusifs de Dieu.



quement une théocratie de principe, car il faut au Dieu souverain un agent ou un organe de commandement. L'institution de la royauté a fait éclater un conflit latent entre des tendances et intérêts variés. Elle a pu ensuite exercer une influence sur certains aspects de l'idéal théocratique; mais ce serait une grave erreur que de faire dériver celui-ci d'un régime politique et social auquel il a préexisté. Cet idéal était inhérent au Jahvisme, et le Jahvisme était assez fort pour freiner les entraînements totalitaires d'un monarchisme trop enclin à se modeler sur les cours orientales. Contre la tentation mégalomane d'un despotisme analogue, il suffisait de rappeler les droits souverains de Jahveh. Nathan devant David, Elie devant Achab dressent la théocratie comme un obstacle infranchissable au bon plaisir de la monarchie, et c'est la voix de la conscience qu'ils font entendre du même coup.<sup>3)</sup>

L'Ancien Testament paraît avoir enregistré l'essentiel des opinions diverses qui se sont fait jour avant, pendant et après l'institution de la monarchie en Israël. Il présente même, exceptionnellement, au Psaume 45, une véritable apothéose royale.<sup>4)</sup> Encore la filialité divine du roi n'y est-elle que d'adoption, tandis qu'à la faveur du mythe, elle devient de génération dans les cours orientales.<sup>5)</sup> De manière plus courante, le roi, sans être fils de Dieu, est son oint, son Messie.<sup>6)</sup> Il y a des tendances variées dans ce qu'on a appelé le courant monarchiste de l'Ancien Testament, et la manière d'envisager le caractère sacré du roi.<sup>7)</sup>

<sup>3)</sup> Cf. 2 Sam. 12:1 ss.; 1 Rois 21:17 ss.

<sup>4)</sup> Cf. Psaume 45:7,8. C'est le seul vestige d'une apothéose royale en Israël, comme à Babylone ou en Egypte où le style de cour abondait en expressions de ce genre (משחך אלהים אלהים... כסאך אלהים עולם).

<sup>5)</sup> Nombreux sont les mythes dynastiques attribuant aux maisons royales une généalogie de souche divine. Rien de ce genre ne se rencontre en Israël où le Jahvisme fut assez fort pour freiner les velléités ou les accès de mégalomanie d'une monarchie relativement tardive.

<sup>6)</sup> Ainsi, „l'oint de Jahveh”, (משחך יהוה), devient synonyme de roi dans 1 Sam. 24:7, 11; 26:16; 2 Sam. 1:14, 16. Cf. *Hastings Encycl. of Relig. a. Ethics, art. Anointing*, Edimbourg 1925. JEAN DE PANGE: *La Royauté religieuse*, en *Hist. Gén. d. Relig.* I, 33-38, 515, Paris 1948.

<sup>7)</sup> Ad. Lods distingue, dans le groupe de récits favorables à la royauté, deux versions différentes „formant chacune un tout suivi et complet”. Cf. Ad. LODS: *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté (Et. de Théol. et d'Hist., pp. 257-284)*, Paris 1901; Ad. LODS: *Israël, des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 409 ss., 456 ss., 477 s. Paris 1930.

Ad. Lods identifie également et caractérise le courant antiroyaliste (*Israël... ibid.*, pp. 412 s.); mais les raisons qu'il invoque pour lui attribuer une origine tardive ne nous semblent pas probantes. Il paraît même inconcevable que l'instaura-

Cela dit, on ne saurait nier l'existence d'un courant anti-monarchiste qui ne dépend pas d'un conflit d'intérêts, ou de déviations et de vicissitudes historiques, parce qu'il est de principe.<sup>7)</sup> Si les Psaumes d'intronisation peuvent rappeler au roi lui-même que Dieu seul est Roi,<sup>8)</sup> les prophètes font descendre de leur piédestal tous les pouvoirs humains en mal d'apothéose. L'intuition fort ancienne du Jahvisme, que la monarchie absolue est incompatible avec la théocratie du Dieu unique et souverain, devant qui tous les hommes sont égaux, trouve en Osée, le prophète, son témoin le plus intransigeant.<sup>9)</sup> Cette „désacralisation” du pouvoir de l'homme se retrouvera dans l'Évangile, mais sous un éclairage nouveau, avec une contre-partie positive. Au lieu de partir des principes et de procéder déductivement, on s'attachera à les dégager inductivement de quelques scènes prises sur le vif, et qui respirent l'authenticité.

### *I. Jésus devant l'autorité royale*

Jésus a pris maintes fois position contre les autorités religieuses de son peuple. Il l'a fait non par esprit frondeur ou tempérament anarchique, mais par conviction, dans toute la gravité et l'exigeante sincérité de sa foi théocratique.<sup>10)</sup>

L'exemple le plus précis nous est donné par son attitude devant les pharisiens en place et les abus de leur pharisaïsme: „Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse . . . ils disent et ne font pas . . . ils aiment les premières places . . . ils aiment être appelés: Maître. Mais vous, ne vous faites pas appeler: Maître, car un seul est votre Maître, et vous, vous êtes tous frères. Et n'appellez nul terrien votre Père, car vous n'avez qu'un Père, le Céleste. Et ne vous faites point appeler directeurs, car vous n'avez qu'un directeur: le Christ. Mais le plus grand d'entre vous sera votre serviteur. Quiconque

tion d'une monarchie permanente et héréditaire en Israël n'ait suscité aucune opposition, non seulement parce qu'elle lésait nécessairement certains intérêts, mais aussi parce qu'elle heurtait des convictions religieuses.

<sup>8)</sup> Cf. Psaumes 47:3 ss; 8 ss.; 93; 96; 97; 99 *passim*, etc. Cf. S. MOWINCKEL: *Psalmstudien II. Das Thronbesteigungsfest Yahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922, dont les exégèses remarquables et suggestives n'obligent pas à accepter intégralement les thèses sur l'origine de l'eschatologie en Israël.

<sup>9)</sup> Cf. notamment, Osée 13:9-11, et encore, 3:3-5; 8:4 etc. Cf. Ad. LODS: *Les Prophètes d'Israël*, pp. 104 s., 134 s., Paris 1935.

<sup>10)</sup> La foi théocratique de Jésus est d'autant plus exigeante que le Règne qu'il prêche est celui d'un Dieu Père, du Dieu dont il a conscience d'être le Fils.



s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé."<sup>11)</sup>

Nous allons donc assister, par l'Evangile, à un véritable renversement des valeurs humaines, et c'est cela, autant que sa mission ou ses pouvoirs particuliers, qui va dicter à Jésus son comportement. Si l'on en croit la tradition johannique, digne de foi sur ce point, et d'ailleurs confirmée par certains traits de la tradition synoptique,<sup>12)</sup> Jésus en présence du grand prêtre témoigne par ses paroles ou par ses silences, de la fermeté inébranlable de ses principes.<sup>13)</sup> L'épisode le plus dramatique est celui où frappé par un employé qui juge cette attitude irrévérencieuse, Jésus loin de tendre l'autre joue, proteste avec une dignité souveraine.<sup>14)</sup> Le comportement de Paul, dans des circonstances analogues, sera tout autre.<sup>15)</sup>

On pourrait concevoir une attitude différente dans un ordre différent: celui de l'autorité civile. Mais il n'en sera rien, car, en dernier ressort, le critère est le même: la théocratie, qui s'étend à tous les domaines. Mais ici encore, il convient de se laisser instruire par les faits, s'il en existe de typiques et bien authentifiés. Il semble que ce soit le cas, et même en ce qui touche les deux juridictions dont Jésus relevait: la juive et la romaine.

La juive, politiquement du moins, était en réalité celle de l'Iduméen Hérode Antipas, le tétrarque de Galilée et de Pérée, le meurtrier de Jean Baptiste qui s'était dressé devant lui, comme le prophète Nathan devant le roi David, et qui lui avait dit en face, tout souverain qu'il fût: „Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère."<sup>16)</sup> A un moment où Jésus se trouvait sans doute non loin des lieux du crime, on vient le presser de passer la frontière pour échapper à un sort semblable dont le menaçait le monarque assassin. Jésus réplique sans le moindre égard pour celui qui, juridiquement, était son souverain:

<sup>11)</sup> Matthieu 23:1-12. On notera l'emploi de Πατήρ au sens fort. Dans ce sens qui pourrait être celui de Révérend Père, Saint Père (Pape), Dieu seul est le Père. D'autre part, le Christ (le Messie) est seul Καθηγητής au sens fort de Directeur (d'âme, de conscience).

<sup>12)</sup> Cf. Marc 14: 53 ss. et *parall.* Comp. notamment Marc 14:57-59 et Jean 2:19.

<sup>13)</sup> Jean 18:19-24.

<sup>14)</sup> Εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις; Jean 18:23.

<sup>15)</sup> A peine Paul avait-il commencé sa déposition que le grand prêtre Ananias ordonna de le frapper sur la bouche, ce qui provoqua aussitôt chez l'apôtre cette imprécation: „τύπτειν σε μέλλει ὁ Θεός, τοῦτε κεκονιαμένε" Act. 23:3.

<sup>16)</sup> Marc 6:18.



„Allez dire à ce renard . . .”, et il ajoute en substance: „Je sais ce que j'ai à faire, et ce n'est pas ici, mais à Jérusalem que s'achèvera mon oeuvre et ma vie”<sup>17)</sup>. Quand pour lui faire une gracieuseté et se réconcilier avec lui, Pilate fait comparaître devant Hérode en séjour à Jérusalem, son administré qui vient d'être arrêté, Jésus ne répond pas un mot aux questions que lui pose le triste sire.<sup>18)</sup> Il ne faut pas voir dans ce comportement le signe d'une opposition radicale à toute autorité humaine, mais le jugement porté sur cette autorité quand elle enfreint, comme c'était le cas, les lois divines. Mais cette infraction n'est qu'un aspect flagrant et scandaleux de cet absolutisme dont le crime essentiel, racine de tous les autres, est d'usurper au bénéfice d'un homme les pouvoirs souverains de Dieu. Cet antimonarchisme de principe s'exprime dans le texte du livre des Actes qui rapporte la persécution et la mort d'un autre Hérode, neveu du tétrarque. Ce n'est pas pour cette persécution sanglante dont l'apôtre Jacques fut victime, que ce tyranneau est maudit, et meurt rongé des vers; c'est parce que sa harangue au peuple reçoit l'acclamation: Voix d'un dieu, non d'un homme, et „qu'il n'a pas donné gloire à Dieu”.<sup>19)</sup>

La position de principe ne varie naturellement pas quand il s'agit de l'autorité romaine. Si la tension est moindre, c'est vraisemblablement que cette autorité s'écarte moins de son rôle qu'une monarchie dévoyée ou qu'un sacerdoce sécularisé. La fameuse parole dont on a souvent usé et abusé: „Rendez à César ce qui est à César . . .”<sup>20)</sup> n'a pas le sens absolu qu'on lui attribue généralement.<sup>21)</sup> L'accent porte sur la seconde partie de la déclaration: „Rendez à Dieu ce qui est à Dieu.”<sup>22)</sup> Il ne saurait y avoir conflit entre les deux obligations que si César s'est dressé contre Dieu, sortant de ses attributions, et, du même coup, se privant de ses droits. En somme, l'obéissance n'est due à César que dans la mesure où César joue son rôle et reste à sa place. D'où que

<sup>17)</sup> Luc 13:31-33 (εἶπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ . . . v 32).

<sup>18)</sup> Luc 23:7-12 (αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ v 9).

<sup>19)</sup> Actes 12:21-23 (ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ v 23).

<sup>20)</sup> Matthieu 22:21 et parall.: „ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι . . .”.

<sup>21)</sup> Cette parole a souvent été exploitée pour favoriser les empiètements de l'Etat, ou, comme le pensait HARNACK (*Das Wesen des Christentums*, p. 108), pour distinguer nettement son domaine de celui de Dieu, mais dans la même intention: obtenir l'obéissance à des lois, peut-être à une politique.

<sup>22)</sup> Matth. 22:21 b et parall.: „καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ”.

procède sa puissance<sup>23)</sup>, il perd toute légitimité quand il devient totalitaire et vise à l'apothéose. La monarchie absolue, la dictature d'un homme, d'un groupe ou d'un parti sont incompatibles avec la théocratie de Jésus.

## II. Messianité et royauté

Le Messianisme au sens le plus large, se confond avec l'espoir d'un avenir meilleur pour un peuple ou pour l'humanité. Mais il n'est pas de Messianisme à proprement parler sans Messie, c'est à dire sans une personne qui assure cet avenir, avec la consécration, l'onction divines. Le terme même de Messie fait penser à l'onction royale<sup>24)</sup> et s'y réfère explicitement dans son usage classique, celui de l'Ancien Testament. L'attente d'un roi-sauveur se rencontre très anciennement en Egypte.<sup>25)</sup> Bien des siècles plus tard, elle prend en Israël une forme très différente, en raison du caractère spécifique de Jahveh et du théocentrisme jahviste.

Sans doute, le Messie sera un descendant glorieux de David, un David idéalisé; il exercera des fonctions médiatrices en qualité de fils de Dieu, mais d'une filialité purement adoptive et qui part de l'onction royale. Comme le fait dire à Jahveh le Psaume 2: 6,7, transposé sur le Christ dans la littérature chrétienne primitive<sup>26)</sup>: „Et moi, j'ai établi mon roi (par l'onction, v 2) sur Sion, ma montagne sainte . . . Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui”.<sup>27)</sup> Ce roi-Messie sera le représentant du peuple. La tentation se présentera comme ailleurs, en Egypte par exemple,<sup>28)</sup> d'absorber dans la personne royale tout le

<sup>23)</sup> Ce pouvoir peut être conféré de diverses manières; il n'est pas toujours légitime; il peut être usurpé; il ne faut pas confondre le *de facto* et le *de jure*. Sur le droit, et même le devoir de résister dans certaines circonstances, au pouvoir établi, cf. H. CLAVIER: *Résistance Chrétienne*, 1940-44 et, du même: *The Duty and the Right of Resistance according to the Bible and to the Church*, Leyde, 1956.

<sup>24)</sup> Cf. *supra*, note 6.

<sup>25)</sup> Ainsi dans „la vision de Neferrehou”, d'après A. MORET: *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, pp. 257, 268, Paris 1926, et Ad. LODS: *Les Proph. d'Israël*, *op. cit.*, pp. 77 s.

<sup>26)</sup> Ainsi dans Act. 13:33; Hébr. 1:5; 5:5.

<sup>27)</sup> „Les rois de la terre se sont soulevés-contre Jahveh et contre son oint . . .” (עַל-יְהוָה וְעַל-מָשִׁיחוֹ) Psaume 2:2. . . „Mais moi, j'ai sacré mon roi (v 6). . . tu es mon fils; aujourd'hui, je t'ai engendré” (בְּנִי אֲתָה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ) (v 7).

<sup>28)</sup> Il semble qu'avec les dynasties memphites, au troisième millénaire, l'Egypte ait concentré sur ses pharaons-dieux tous les espoirs d'immortalité. Cf. A. MORET *op. cit.* p. 211.



présent, tout l'avenir du peuple, et le peuple lui-même. Mais au frein que constituent en soi l'espérance messianique aisément transposable en eschatologie,<sup>29)</sup> voire des préoccupations sociales différentes ou des besoins individuels nouveaux, se superpose, ou se mélange, un idéal théocratique intransigeant. Il y a toujours tension entre cet idéal et le principe monarchique, même et peut-être surtout transféré sur un Messie. Cette tension et son malaise inhérent peuvent avoir joué dans les déviations du messianisme classique vers des notions très différentes: celles du retour de l'Homme ou du Fils de l'Homme, celle du Serviteur de Jahveh. Ces déviations, qu'il est difficile de dater, et surtout la dernière, peuvent être envisagées plutôt comme des essais de redressement théocratique.<sup>30)</sup> Ce redressement n'est entièrement réalisé qu'avec Jésus. Le fait paraît établi par un texte qui figure presque identiquement dans les trois Synoptiques.<sup>31)</sup> Il s'agit d'une interprétation du Psaume 110:1, qui a laissé par ailleurs de multiples traces dans la

<sup>29)</sup> C'est en période de crise, et sous une dynastie branlante que l'individualisme s'est réveillé en Egypte, faisant renaître les espoirs de survie personnelle après l'attente messianique ci-dessus mentionnée. Cf. A. MORET, *op. cit.*, pp. 257 ss, 268, 293 ss., 476.

<sup>30)</sup> Trois grandes notions, très différentes, de la personne du Messie se sont succédées ou ont, à partir d'un certain moment, coexisté en Israël: la notion classique d'un roi glorieux descendant de David, celle du Fils de l'Homme, celle du Serviteur de Jahveh souffrant et mourant. La première seule est longtemps apparue comme celle du Judaïsme authentique; la seconde a une origine étrangère caractérisée, et peut être considérée comme l'un des motifs apocalyptiques les plus courants en Histoire des Religions; la troisième, issue d'une méditation religieuse sur les malheurs du peuple élu, ou d'une élite de ce peuple, n'a pas affaire originairement avec le messianisme. Cette distinction fondamentale est parfaitement justifiée. Il n'empêche que, dans le vaste complexe de motifs, de croyances et d'expériences du judaïsme hellénistique, on peut considérer comme acquise la collusion de l'ancien messianisme classique et du Fils de l'Homme, telle qu'elle apparaît en Daniel. Enfin, une rencontre analogue avec la conception, originairement si différente, de l'*Ebed Jahveh*, se trouve dans les écrits rabbiniques, à une époque où l'on ne peut guère admettre une influence du christianisme abhorré. On est donc en droit de supposer que la rencontre s'était déjà produite avant l'apparition du christianisme. Cf. Joachim JEREMIAS: *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*, in *Deutsche Theologie* II, pp. 106 ss., 115 ss., Göttingen 1929; William MANSON: *Jesus the Messiah*, *passim* et 173 s., Londres, 1943; W. D. DAVIES: *Paul and Rabbinic Judaism*, pp. 275-284, Londres 1948.

Il n'est évidemment pas question de faire dériver du messianisme classique les notions de Fils de l'Homme et de Serviteur de Jahveh, mais d'expliquer partiellement par un souci théocratique la déviation du messianisme davidique vers des notions qui existent en dehors de lui.

<sup>31)</sup> Cf. Matth. 22:41-45; Marc 12:35-37; Luc 20:41-44.



littérature chrétienne primitive.<sup>32)</sup> Ce psaume, l'un des plus altérés, commence ainsi: „De David, Psaume-Oracle de Jahveh à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'ai placé tes ennemis comme marchepied pour tes pieds.” La suite du Psaume présente aussi grand intérêt par l'usage qui en a été fait dans la même littérature. Mais le verset 1 est celui qui a servi à mettre au point la conception messianique de Jésus, par rapport à la notion classique du Messie-Roi, descendant de David. Adoptant l'opinion, indiscutée de son temps, suivant laquelle la suscription du Psaume est une désignation d'auteur: psaume composé par David, Jésus pose cette question aux pharisiens: „Que vous semble du Messie? De qui est-il le fils?” — Ils lui dirent: „De David”. — Il leur dit: „Comment donc David, inspiré, l'appelle-t-il Seigneur, en disant: „Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'ai mis tes ennemis sous tes pieds?” Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils?” —<sup>33)</sup> Suivent, dans l'évangile selon Matthieu, les imprécations contre les pharisiens.

Peu importe ici que l'authenticité davidique du Psaume se défende mal, et du même coup, son caractère messianique.<sup>34)</sup> Dans cette perspective, quelle qu'en soit la précarité, la mise au point de Jésus sur sa messianité garde toute sa valeur. Ce n'est pas la messianité en soi qu'il répudie, ni même la descendance davidique, mais la représentation que s'en font ses interlocuteurs. Il ne veut pas être un Messie de ce genre, dans la ligne d'un roi puissant et glorieux, même si ce roi fut son aïeul. Ce n'est pas de là qu'il tient sa mission et son autorité messianiques, mais de Dieu seul. Quant à cette autorité et à cette mission, elles sont aux antipodes de ce que l'on croit. Suivant le 4ème évangile, qui nous paraît, sur ce point comme sur d'autres, le dépositaire d'une tradition très sûre, Jésus a résisté en face à une foule enthousiaste qui voulait le faire roi, c'est-à-dire Messie-roi,<sup>35)</sup> et si l'évangéliste a pénétré de sa méditation et de son vocabulaire le dialogue entre Jésus et Pilate, il a

<sup>32)</sup> Cf. Act. 2:34 s.; 1 Cor. 15:25; Eph. 1:20-22; Hébr. 1:13; 2:8; 10:13.

<sup>33)</sup> Matth. 22:42-45 (εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἔστιν; v 45).

<sup>34)</sup> Considéré comme messianique au temps de Jésus, ce Psaume ne semble plus l'avoir été par les rabbins, jusqu'au milieu du 3ème siècle, sans doute par suite de l'usage que les chrétiens en faisaient. Cf. STRACK UND BILLERBECK: *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrasch*, IV, pp. 452 ss., Munich 1928.

<sup>35)</sup> Cf. Jean 6:15. Cet épisode est important pour suivre l'enchaînement des faits depuis le miracle de la multiplication des pains jusqu'à la scène de Césarée de Philippe qui marque un tournant de la vie de Jésus.

bien résumé la pensée profonde de Jésus dans cette parole mémorable : „Mon Règne n'est pas de ce monde”<sup>36)</sup>.

Il ne suffisait pas de définir négativement ce Règne; mais il fallait le faire positivement. Le texte des Synoptiques où Jésus repousse la notion courante du messianisme davidique est suivi de la mise en garde et des imprécations contre les pharisiens, où les valeurs sont renversées et l'imperium subordonné au service.<sup>37)</sup> Du même coup, la messianité de Jésus vidée négativement des préjugés anciens, est remplie positivement par les valeurs nouvelles.

### III. *Le renversement des valeurs*

„Le plus grand d'entre vous sera votre serviteur”<sup>38)</sup>: ce n'est pas un mot d'occasion que ce trait décoché aux pharisiens; c'est une application d'un principe nouveau par où l'autorité n'est plus dans le commandement, mais dans le service. Sous le chef de la théocratie, une royauté valable n'est plus qu'un ministère. Et comment ne le serait-elle pas, puisque le Messie lui-même, à qui David était censé rendre hommage, révèle sa messianité non dans un imperium pompeux, mais dans le sacrifice. La parole souveraine et décisive est celle-ci: „Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en échange de beaucoup.”<sup>39)</sup> Le vieux messianisme davidique est vidé de son monarchisme, et rempli de ces notions tout autres que sont le Fils de l'Homme et le Serviteur de Dieu. Quelle que soit la valeur eschatologique de la première, elle est elle-même toute pénétrée de la seconde, car l'éventuelle royauté du Fils de l'Homme ne consiste pas à régenter, mais à servir les hommes. C'est dans ce ministère d'amour et de renoncement que réside le mystérieux pouvoir d'échange qui lui permettra d'en gagner et d'en sauver beaucoup. C'est dans ce ministère concret que s'exprime celui de serviteur de Dieu et que se manifeste la vraie messianité.

Le coup porté à l'ordre ancien et aux valeurs anciennes est décisif. C'en est fini de la double morale des maîtres et des esclaves. Il n'y a plus que frères appelés à servir, et cela d'autant plus que les pouvoirs

<sup>36)</sup> Jean 18:36 (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου).

<sup>37)</sup> Cf. Matth. 23, *passim* et parall.

<sup>38)</sup> Matth. 23:11; cf. 20:26 et Marc 9:35.

<sup>39)</sup> Matth. 20:28; Marc 10:45 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν



sont plus grands. Dorénavant, les petits et les faibles jusqu'ici dominés, seront moins au service des grands et des puissants que ceux-ci au service des faibles et des petits. Ceux qu'on tenait pour rien doivent être l'objet de la plus grande sollicitude; l'enfance négligée sera prise pour modèle et pour cible <sup>40)</sup>; le plus grand crime sera de faire chuter l'un de ces petits qui autrefois comptaient si peu.<sup>41)</sup>

Il n'y aura plus de foule anonyme, d'entité collective où les valeurs humaines se diluent et se perdent. Il ne sera plus permis d'y pêcher en eau trouble, à la faveur de cet anonymat. Avec sa dignité rendue au plus petit, objet dorénavant du plus grand soin, la valeur de la personne humaine est relevée au maximum. Toutes les richesses du monde n'atteignent pas son prix.<sup>42)</sup> Tout homme désormais appelé à servir est du même coup appelé au salut.

#### *IV. La révolution des essences*

De proche en proche, ce mouvement inductif appuyé par des textes sûrs, nous fait remonter jusqu'aux sources mêmes de cette palingénésie essentielle et prophétique. Ce sont les réalités dans leur nature intime, dans leur essence, qui sont atteintes sous les mots. Le voile des nomina paraît intact; derrière ces nomina, les numina sont révolutionnés; à moins qu'ils ne soient rétablis dans leur essence originelle.

Ainsi, la désacralisation de toute autorité humaine, monarchique ou autre, n'est que le dépouillement d'une certaine notion de sacré, mais, du même coup, le revêtement d'une autre, plus adéquate à l'essence du sacré, en fonction de l'essence du divin. Cette désacralisation peut sembler une laïcisation; elle pourrait l'être dans un sens, mais pas dans tous les sens, car la théocratie subsiste, et devient même plus exigeante. Elle n'admet pas le détachement arbitraire de pouvoirs totalement sécularisés. Si rien n'est plus sacré dans le sens des tabous ancestraux ou du vieux droit divin d'un usage si pratique et conforme aux ambitions mégalomanes des prétendus surhommes, tout ce qui vient de Dieu est sacré dans un autre sens.

Mais c'est que le sens même de Dieu a changé avec l'Evangile. C'est

<sup>40)</sup> Cf. Matth. 18:3: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῇτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.  
Cf. également Marc 9: 36 s. et Luc 9: 47 s.

<sup>41)</sup> Cf. Matth. 18: 6; Marc 9:42; Luc 17: 2, et encore, Matth. 10:42; 18:10, 14.

<sup>42)</sup> τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; Marc 8:36 et parall. Matth. 16:26.



l'essence des essences qui est révolutionnée, ou plutôt révélée. Si, comme le dira St. Paul, „les choses vieilles sont passées,” et que „toutes choses sont devenues nouvelles”,<sup>43)</sup> c'est que la perspective a totalement changé; c'est que l'apôtre, comme il vient de le suggérer, ne voit et ne juge plus rien que sous l'angle nouveau de l'Esprit<sup>44)</sup>. Mais cette aptitude nouvelle, dont il rend hommage au Christ, n'est ainsi donnée et assurée que parce que Dieu lui-même est Esprit. L'enseignement de l'Évangile trouvera ici encore son expression la plus adéquate dans la tradition johannique: „Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité”.<sup>45)</sup>

Dieu n'est plus le monarque absolu des vieux cultes, soit au sommet d'un panthéon, soit dans un splendide isolement. Dieu-Esprit, Dieu-Amour, Il n'est pas moins fort, mais sa puissance est autre, et sa théocratie conforme à sa nature qui se révèle dans l'amour et le service incarnés en Jésus-Christ. Les pouvoirs qu'il délègue sont ne pas ceux du glaive, mais du service et de l'amour. Il les délègue non à un homme ou à quelques hommes, mais à tout homme, en proportion de ses talents, comme dans la parabole<sup>46)</sup>, de talents à mettre en valeur. Cette délégation, ou cette vocation, universelle, confère à tous des droits et des devoirs sacrés. Et voilà sous le chef de cette nouvelle notion de Dieu, conçue comme la révélation d'une vérité primordiale ou le rétablissement d'une réalité essentielle, une re-sacralisation décisive des ministères humains jusqu'aux plus humbles, avec leurs devoirs et leurs droits. S'il est un privilège, ce ne sera plus de régenter, de dominer, mais de servir davantage. Tout appelé reçoit de cet appel et y trouve sa part d'autorité. Quelle que soit cette part, minime ou étendue, le même témoignage doit suffire à son ambition: „Cela va bien, bon et fidèle serviteur; tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup; entre dans la joie de ton Maître”.<sup>47)</sup>

<sup>43)</sup> τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ 2 Cor. 5: 17 (τὰ πάντα) n'est adjoint à καινὰ que dans quelques Mss dont L; mais le sens n'en est pas affecté.

<sup>44)</sup> Cf. v 16: ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένᾳ οἶδαμεν κατὰ σάρκα.

<sup>45)</sup> Πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν, Jean 4:24. La plupart des Mss. portent αὐτὸν après προσκυνοῦντας; les autres le sous-entendent.

<sup>46)</sup> Cf. Matth. 25:14-30; Luc 19:12-27.

<sup>47)</sup> Matth. 25:21, 23; comp. Luc 19:17.

*Conclusion*

L'Évangile de Jésus apporte donc une révolution profonde dans l'antique relation de la divinité et de la royauté. Il lave complètement le divin des éclaboussures que le despotisme et le faste des cours lui avaient infligées. Il le rétablit dans sa pureté spirituelle, et enseigne que sa vraie nature, son essence, est amour. Cet amour est lui-même d'une autre essence que l'Eros, même platonicien; aussi prend-t-il un autre nom dans le Nouveau Testament grec: Agapè. C'est l'amour qui se dévoue et qui se donne: tel est le genre de l'amour divin, de l'amour chrétien. Ainsi, le Royaume de Dieu est le Royaume de cet amour, et la théocratie, le Règne de cet Amour. Le prédicateur de ce règne, Jésus, en a donné le parfait modèle en sa personne et dans son sacrifice: „Le Fils de l'Homme est venu non pour être servi, mais pour servir, et pour se donner, sa vie, son âme, sa personne entière, en échange de beaucoup.” Son autorité sans égale est celle d'un service total, d'un sacrifice unique.

Dans cette perspective entièrement nouvelle, l'autorité quelle qu'elle soit, réside dans une vocation à la fois particulière et universelle: l'appel général à servir, l'appel à tel service particulier. C'en est donc fini, en principe, des systèmes autoritaires du passé, au sens d'autorité despotique, dictatoriale, totalitaire. Aucun régime humain ne réalisera jamais entièrement l'idéal évangélique. Cet idéal sera l'explosif qui en fera éclater quelques uns, comme le vin nouveau les vieilles outres.<sup>48)</sup> Pour d'autres qui ne sont pas incompatibles avec l'Évangile ou qui présentent certaines affinités avec sa vision de l'humanité, d'une humanité respectueuse de la personne humaine, d'une humanité fraternelle sous le chef du Dieu-Père, il sera le levain pur de tout mélange, le levain d'une cité future qui serait la Cité de Dieu.

---

<sup>48)</sup> Cf. Matth. 9: 17; Marc 2: 22; Luc 5: 37.

# LE CONFLIT ENTRE DIEU ET LE SOUVERAIN DIVINISÉ DANS L'APOCALYPSE DE JEAN

PAR

L. CERFAUX

Louvain

On connaît la pensée dominante de l'Apocalypse. Contre Dieu et son Christ, l'Agneau immolé, se dresse le diable avec ses suppôts, les puissances politiques et religieuses du paganisme. Sur terre, c'est la persécution contre les chrétiens, cependant que la victoire de Dieu est déjà assurée au ciel.

Dans une telle perspective, l'opposition entre Dieu et les souverains humains divinisés monte à son paroxysme. Ce phénomène mérite une explication. Celle que nous proposons s'inscrit dans le cadre du judaïsme et du christianisme naissant, bâtissant sur l'hypothèse que les apocalypses chrétiennes se trouvent encore dans le sillage du mouvement religieux qui s'est développé de la persécution d'Antiochus Epiphane.

## I

La persécution séleucide mettait le point final à une longue période où, malgré bien des conflits, d'abord à l'échelle des petites formations nationales, puis à celle des grands empires, le peuple d'Israël, puis la communauté juive post-exilienne, parvinrent à conserver leur existence et à sauver l'essentiel de leur religion. Les initiatives d'Antiochus Epiphane, décidé d'helléniser à tout prix la Palestine, menacèrent directement les mœurs juives, identifiées à la religion; le Dieu Jahvé lui-même, pour subsister, devrait accepter de syncrétiser avec Zeus Olympios et supporter les autres dieux. Maître absolu du Panthéon, le monarque matérialisait ses prétentions dans le culte divin qu'il exigeait de ses sujets. Pour la première fois dans leur histoire, les Juifs furent acculés à l'option entre leur Dieu ancestral et la divinité du souverain, coefficient de la religion du monde environnant; la persécution devenait le prix de leur fidélité à leur Dieu.



La politique religieuse d'Antiochus a été interprétée par *Dan.*, 11, 36-38. „Le roi (Antiochus Epiphane) agira selon son bon plaisir, s'exaltant et se glorifiant par dessus tous les dieux contre le Dieu des dieux.” Le sens est transparent; Antiochus s'arroge l'autorité divine, et ses prétentions, si elles s'harmonisent avec les principes du polythéisme, sont réprouvées par le monothéisme strict des Juifs. „Sans égard pour les dieux de ses pères (le panthéon grec), sans égard pour le favori des femmes (Tammuz-Adonis) ou pour tout autre dieu, c'est lui-même qu'il exaltera au-dessus de tous. A leur place il vénérera un dieu que ses pères n'ont pas connu . . .”

Les deux dernières phrases que nous venons de copier sont complémentaires. „Le dieu que ses pères n'ont pas connu”, c'est Zeus Olympios (cf. II *Mach.*, 6,2), mais dans la pensée des Juifs, qui percevaient sans doute très justement la portée du culte qu'on imposait, ce dieu grec représentait le roi lui-même. Les statues de Zeus que le monarque multipliait, et les monnaies où il prenait l'apparence d'un Jupiter barbu, n'avaient pas d'autre signification. Consacré à Zeus Olympios, le temple de Jérusalem fut souillé. En décembre 167 fut placé sur le grand autel des holocaustes un autel à la grecque avec inscription dédicatoire, affirmant que désormais Antiochus, en la personne de Zeus Olympios, s'intronisait dans le temple national.<sup>1)</sup>

Aucune autre persécution n'exerça sur la littérature du judaïsme d'influence comparable à celle d'Antiochus Epiphane. Il fallait prendre parti devant les prétentions des souverains. A partir de ce moment, deux courants littéraires plus ou moins opposés se fixèrent, qui représentaient deux tendances, l'une plus optimiste, l'autre totalement engagée dans l'eschatologie et pessimiste.

## II

Envisageons d'abord la tendance optimiste, relativement favorable à l'hellénisme, bien qu'intransigeante pour la foi au vrai Dieu. Nous la trouvons exprimée dans la première partie de Daniel (chapitres 1-6; 13-14 = Daniel I), dans les livres d'Esther, de Judith et dans les écrits de judaïsme alexandrin.

<sup>1)</sup> E. R. BEVAN, *A note on Antiochos Epiphanes*, dans *Journ. of Hellenic Studies*, 20 (1900), p. 26-30; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, Paris, 1952, p. 124-129; H. LUDIN JANSEN, *Die Politik Antiochos' des IV* (*Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist. Filos. Kl.*, 1942, 3), Oslo, 1943, p. 11; 12; 46.

Cette littérature provient vraisemblablement de milieux qui, par les vicissitudes historiques ou par suite de compromissions, ont échappé à la persécution. Nous savons par exemple que toute la population de Judée n'a pas réagi avec une égale intransigeance lors de l'hellénisation d'Antiochus Epiphane. Tous n'eurent ni l'audace ni la persévérance dans la résistance. D'autre part, beaucoup de souverains ne songèrent pas à imposer leur culte de force. Un premier courant littéraire croit donc ou feint de croire que les souverains qui exigent un culte le font souvent à leur corps défendant, sous la pression de leurs ministres. Il escompte qu'une adroite propagande les amènerait à reviser leur politique, et à reconnaître qu'ils doivent leur prospérité au Dieu des Juifs, le seul souverain véritable. Il concrétise souvent cette leçon aux rois en proposant l'histoire légendaire d'un grand souverain d'autrefois, babylonien ou perse. Presque toujours, le choix tombe sur Nabuchodonosor le Grand.

Nous essayons de reconstituer les traits principaux de la légende. Le thème général est déjà fourni par *Jer.*, 27, 5 ss., où Dieu parle: „C'est moi qui ai fait, par ma grande puissance et mon bras étendu, la terre, l'homme et les bêtes qui sont à la surface. Or présentement, j'ai donné tout le pays aux mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur. J'ai mis à son service jusqu'aux bêtes de la campagne" (cf. *Ps.* 8, 6-9). Dieu a donc donné au roi la domination universelle, qui s'étend aux hommes et au cosmos créé par Dieu. Le roi est le „serviteur de Dieu", comme Cyrus est „son Oint". Les grands rois font l'oeuvre de Dieu.

Nous retrouvons ce même Nabuchodonosor figuré par la tête d'or de la statue dans la vision de *Dan.*, 2: „C'est toi, ô Roi, roi des rois, à qui le Dieu du ciel a donné royaume, pouvoir, puissance et gloire; les enfants des hommes, les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, en quelque lieu qu'ils demeurent, il les a remis entre tes mains et t'a fait souverain sur eux tous" (*Dan.*, 2, 37-38). On remarquera le motif des bêtes des champs et des oiseaux du ciel. Les thèmes de la souveraineté universelle sont écrits en contre-point dans le Livre de Judith. Judith, dans son discours à Holopherne, ironise; Holopherne joue le rôle de Dieu vis-à-vis de Nabuchodonosor, il lui a donné propriété sur les bêtes et les oiseaux du ciel: „Vive Nabuchodonosor, roi de toute la terre, lui qui vous a envoyé remettre toute âme vivante dans le droit chemin, et vive sa puissance! Car grâce à vous, ce ne sont pas seulement

les hommes qui le servent, mais par l'effet de votre force, les bêtes sauvages elles-mêmes, les troupeaux et les oiseaux du ciel vivront pour Nabuchodonosor et pour sa maison" (*Judith*, 11, 7. Cf. le cantique final à Dieu „Louez mon Dieu sur le tambourin", *Judith*, 16, 14).

Thème et motif sont généralisés dans *Bar.*, 3, 16 s.:

„Où sont-ils, les chefs des peuples  
et les dominateurs des bêtes de la terre,  
ceux qui se jouaient des oiseaux du ciel,  
ceux qui accumulaient l'or et l'argent,  
sur quoi les hommes s'appuient"?

Un autre motif est celui de l'arbre cosmique, véritable passe-partout pour tous ceux qui possèdent une souveraineté universelle. Ezéchiel (31, 3-14) l'applique au Pharaon:

„... Dans ses branches nichaient tous les oiseaux du ciel,  
sous ses rameaux mettaient bas toutes les bêtes des champs,  
à son ombre s'asseyaient toutes sortes de gens.  
... Il était envié de tous les arbres d'Eden,  
au jardin de Dieu" (*Ezéch.*, 31, 6, 9).

Le Nabuchodonosor de Daniel I s'annexe le motif, qui se développe en un songe parabolique (*Dan.*, 3, 98-4, 34).

Cette sorte de vocation religieuse imposée aux souverains orientaux est un souvenir de l'attitude qu'ils prenaient envers leurs dieux et spécialement envers le dieu du ciel, qu'il était aisé d'identifier avec le Dieu des Juifs. Personne plus que le Nabuchodonosor de l'histoire n'a été dévoué, soumis et reconnaissant envers son dieu, qu'il s'appelle Mardouk ou Nébo<sup>2)</sup>; en toutes circonstances, il le loue comme le Roi, le créateur, le conducteur des dieux, le Seigneur au-dessus de tout, miséricordieux, lumière des dieux, le très sage.<sup>3)</sup> Il construit des temples, restaure les plus anciens, surtout ceux de Mardouk et Nébo. Il attend tout de la protection des dieux, prospérité, longue vie, victoire, santé, joie, etc.

Il est donc naturel que l'on espère du souverain idéal une reconnaissance de sa dette envers le Dieu des Juifs et la soumission de son autorité à la sienne. On développe la thèse que les souverains tiennent de lui leur pouvoir et lui doivent leurs succès, avec la conséquence qu'ils

<sup>2)</sup> Cf. M. JASTROW, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, I, Giessen, 1905, p. 251-253.

<sup>3)</sup> M. JASTROW, *op. cit.*, p. 251.



doivent protéger les Juifs, leurs meilleurs sujets. Elle est proposée en clair à Ptolémée Philadelphie par Aristée dans la Lettre à Philocrate (15). C'est aussi la morale du Livre d'Esther, cf. *Esth.*, 8, 12 (= Vulg., 16, 16): „Ils (les Juifs) sont les fils du Très-Haut, du grand Dieu vivant, à qui nous et nos ancêtres devons le maintien du royaume dans l'état le plus florissant.” C'est encore la leçon que dégage le III<sup>me</sup> Livre des Maccabées, cf. 6, 28; 7, 2.<sup>4</sup>)

Le motif antithétique et complémentaire apparaît dans le Livre de Judith, 5, 21. Achior, comme prophète, dit: „Mais s'il n'y a pas d'injustice dans leur nation, que mon Seigneur (Holopherne) s'abstienne, de peur que le Seigneur ne les protège et que leur dieu ne veille sur eux. Nous serions alors la risée de toute la terre”. C'est, transposé, le vieux refrain du Livre des Juges.

Mais les plus grands des rois sont sujets au vertige de l'orgueil. Le motif apparaît fréquemment chez les prophètes; il est lié par Ezéchiel au thème de l'arbre cosmique: „Ainsi donc, que jamais ne s'élève dans son orgueil aucun arbre situé près des eaux (allusion au Pharaon), qu'aucun n'élève sa cime parmi les nuages, . . . qu'aucun arbre bien irrigué ne se dresse de toute sa hauteur! Car tous sont voués à la mort” (*Ezech.*, 31, 14).

Nabuchodonosor lui-même a succombé à la tentation. Il a ordonné d'adorer sa statue (*Dan.*, 3). Cette fois, sous la figure du grand roi se découvre celle d'Antiochus Epiphane. La statue que Nabuchodonosor fait dresser dans la plaine de Doura rappelle la statue colossale qu'Epiphane a érigée, à Daphné, en l'honneur de Zeus Olympien, mais aussi à sa propre gloire.

Nous pensons, malgré les hésitations des exégètes, que la statue de Doura était une effigie du roi lui-même. Si le texte de Daniel nous paraît ambigu, le doute ne devait pas effleurer l'esprit du lecteur ancien scandalisé par les exigences d'Antiochus Epiphane. La version des LXX a précisé qu'il s'agissait d'une statue représentant le roi.<sup>5</sup>) L'histoire de

<sup>4</sup>) Pour constater combien toute cette littérature est apparentée, comparer III *Mach.*, 7, 2: καταυθύνοντος ἡμῖν τοῦ μεγάλου θεοῦ τὰ προστάγματα, καθὼς προαιρούμεθα, avec Lettre d'Aristée, 15: καταυθύνοντός σου τὴν βασιλείαν τοῦ τεθεικότος αὐτοῖς θεοῦ τὸν νόμον, καθὼς περιείργασμαι. Nous avons affaire à un thème de la propagande judéo-alexandrine.

<sup>5</sup>) Cf. v. 7, avec addition de κατέναντι τούτου, et surtout v. 12: τῷ εἰδῶλῳ σου (Théod.: τοῖς θεοῖς σου) οὐκ ἐλάθρευσαν καὶ τῇ εἰκόνι σου τῇ χρυσῇ ἣ ἔστησας οὐ προσεκύνησαν. Théodotion a traduit exactement l'hébreu. L'addition de σου par les LXX, avec ἣ ἔστησας indique qu'ils entendent une effigie du roi.

Daniel dans la fosse aux lions est de la même veine et probablement du même auteur, parallèle à l'histoire de la statue, et là, c'est bien le culte royal qui est en jeu: le roi interdit, pendant trente jours, „d'adresser une prière à quiconque, dieu ou homme, sinon au roi" (*Dan.*, 6, 8). Le personnage de Darius dédouble momentanément Nabuchodonosor, mais c'est le même thème légendaire qui se déroule, qu'il s'agisse de Nabuchodonosor, de Balthasar, de Darius ou de Cyrus (*Dan.*, 14).

Le Livre de Judith connaît aussi un Nabuchodonosor divinisé. Non seulement celui-ci veut être adoré, mais il exige un culte unique, cf. *Judith*, 3, 8: „(Holopherne) n'en dévasta pas moins leur territoire (des villes de la côte) et coupa leurs arbres sacrés, conformément à la mission reçue d'exterminer tous les dieux indigènes pour obliger les peuples à ne plus adorer que le seul Nabuchodonosor, et forcer toute langue et toute race à proclamer sa divinité". Nous avons déjà cité *Judith*, 11, 7. Nous pouvons désormais soupçonner que le thème du pouvoir sur les bêtes des champs et les oiseaux du ciel, dans le Livre de Daniel, est un thème de divinisation.

Le développement ultérieur de la légende justifie la note d'optimisme que nous lui attribuons. Le roi se repent et se convertit au culte du Dieu du ciel.

La conversion de Nabuchodonosor est indiquée dans *Dan.*, 3, 95-96; 4, 31-32, 34; celle de Darius dans *Dan.*, 6, 27-28. La punition de Nabuchodonosor sera relativement bénigne, juste ce qu'il faut pour préparer sa confession du vrai Dieu. La conversion s'exprime par des cantiques en l'honneur de Dieu, par exemple:

„Je loue, exalte et glorifie le Roi du Ciel,  
dont toutes les oeuvres sont vérité,  
toutes les voies justice,  
et qui sait abaisser ceux qui marchent dans l'orgueil"  
(4, 34).

Le motif apparaît dans la littérature apparentée: conversion d'Assuérus dans la rédaction grecque du Livre d'Esther, lettre d'Assuérus, 8, 12a ss.; conversion de Philopator dans la lettre de Philopator (III *Mach.*, 7).

Il y a d'ailleurs un autre motif également optimiste qui interfère pour innocenter le roi: si celui-ci persécute, c'est contre son gré, trompé et mis au pied du mur par ses officiers et courtisans. Ce motif apparaît dans l'épisode de la statue (*Dan.*, 3, 8-11). Il est plus développé dans



l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions, sous Darius: ce sont les chefs et satrapes qui ont imaginé de faire porter le décret prescrivant le culte du roi (*Dan.*, 6, 5-10, cf. 25). Il reparaît dans la rédaction grecque du Livre d'Esther. Le roi Assuérus, dans sa lettre encyclique, réhabilite les Juifs et condamne Aman et d'une manière générale les courtisans (8, 12k-12m = Vulg., 16, 10-12; 8, 12c-12g = Vulg., 16, 2-7); il parle de „cette peste des gouverneurs indignes”. Dans la lettre de Philopator de III *Mach.*, 7, parallèle à celle d'Assuérus, le roi fait une sortie contre les „amis”, 7,3 ss. Par contre, Mardochée dans la lettre d'Assuérus, les Juifs dans celle de Philopator, sont portés aux nues.

### III

Un autre courant, pessimiste, traverse toute l'apocalyptique. Antiochus Epiphane est le type du persécuteur de la fin des temps. Exactement, il appartient déjà aux temps eschatologiques dont sa persécution est un prodrome; il est à la fois souverain eschatologique et prototype du souverain qui liquidera ce monde-ci. Les apocalypses ont développé abondamment cette donnée. La deuxième partie du Livre de Daniel (*Dan.*, 7-12 = Daniel II) leur a fourni les premiers matériaux.

Si Nabuchodonosor reparaît parfois dans cette nouvelle perspective, c'est comme premier de la lignée des souverains qui broient les peuples. Il inaugure la période de la colère de Dieu dans le document de Damas, col. 1, 6. Il occupe la même place dans la 2<sup>me</sup> partie du Livre de Daniel, ch. 7 ss., où il est la première des quatre bêtes qui sortent de la mer. C'est tout autre chose que le „serviteur de Dieu” de la légende, cf. 7, 17: „Ces bêtes énormes au nombre de quatre, sont quatre rois qui se lèveront de la terre. Ceux qui recevront le royaume sont les saints du Très-Haut.” L'antithèse est clairement marquée entre le Royaume de Dieu et ceux de la terre.

Antiochus Epiphane, à cause de ses blasphèmes, c'est-à-dire sans aucun doute, à cause du culte qu'il réclame et à cause de sa persécution (*Dan.*, 7, 23-25), mérite une place à part dans la lignée des souverains; il sera le type du roi qui s'oppose directement à Dieu. Il constitue le sommet de l'histoire humaine où aboutit, avec la colère de Dieu, la malice des souverains. Il reparaîtra indéfiniment, toujours pareil à lui-même. A partir de ce moment, le culte du souverain restera à l'horizon comme une menace perpétuelle, le signe de la fin des temps, l'excitant perpétuel de la tension apocalyptique.



Caligula ressuscitera le type du roi qui impose son culte contre le vrai Dieu. L'influence exercée par l'attitude de cet empereur sur le monde juif et chrétien a dû être énorme. La persécution atteignit le judaïsme alexandrin lui-même en 38 : sous la poussée de la plèbe païenne et pour flatter l'empereur, le gouverneur de l'Égypte A. Avilius Flaccus permit que les synagogues fussent détruites ou souillées par la statue de Caligula ; la menace de l'empereur de placer sa statue dans le temple de Jérusalem ne fut conjurée que par le sens politique de Petronius, l'actuel gouverneur de Syrie. On a cherché, non sans vraisemblance, des traces de l'impression produite par ces événements dans la petite apocalypse synoptique et dans l'apocalypse paulinienne de II *Thess.*

Cependant, un nouvel élément vint encore aviver ce pessimisme et le teinter dans le sens d'un dualisme religieux. Satan ou Béliar (Bélial) prend la tête des puissances qui gouvernent le monde présent.<sup>6)</sup> Par Satan Bélial-Béliar et ses anges, tout le syncrétisme païen s'est transposé dans la sphère satanique. Une coalition va se former naturellement entre Satan, ses anges et les rois (qui sont aussi ses satallites) pour persécuter les Saints du Très-Haut. Elle est visible dans le document de Damas, et dans I *Cor.*, 15, 24-27 (dans le combat eschatologique, les Puissances célestes ont remplacé les rois, sans que le rôle de ces derniers soit cependant supprimé). Elle occupe une place prépondérante dans l'Apocalypse johannique.

#### IV

Les deux courants que nous venons de décrire confluent dans le christianisme.

A. Le Christ des évangiles se place au-dessus des deux. Il ne prend pas parti contre les pouvoirs temporels. Il leur serait favorable, s'il devait se prononcer : „Rendez à César ce qui est à César”. Il n'a pas commenté les déclarations par lesquelles Satan, dans le récit de la

<sup>6)</sup> Le personnage apparaît dans l'apocalypse de l'écrit de Damas, présent lors de la visite de Dieu, exécutant la vengeance divine (col. 8, 2-3), partageant ce rôle avec les rois des peuples dont il est le chef (8, 22-23 ; cf. 4, 13, 15 ; 5, 8). Dans les manuscrits de Qumrân, il préside aux „mystères de l'hostilité” (La Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres, col. 1, 1, 13) ; il est le centre de l'alliance contre Dieu (*ibid.*, 13, 4). Le drame de la vie devient une lutte de Dieu contre lui, cf. *Hymnes*, col. 2, 16, 22 ; 3, 28, 32 ; 4, 13 ; 5, 39. On le retrouve *Asc. d'Is.*, 4, 2 ; *Jub.*, 15, 33 (les fils de Béliar) ; *Or. Sib.*, 3, 63, 73 (Antéchrist samaritain) ; Testam. des XII Patriarches, *passim* ; II *Cor.*, 6, 15.

tentation, revendiquait la souveraineté universelle. Dans l'Évangile de Jean, si le dualisme est plus poussé, il reste toujours essentiellement religieux. C'est Dieu seul qui intéresse Jésus, Dieu et son Royaume. S'il exprime volontiers sa pensée à travers les schèmes de Daniel I, il les transpose et les spiritualise: telles l'idée de révélation en paraboles et celle de révélation réservée aux enfants, l'expression „la fournaise de feu”; le grand arbre de Nabuchodonosor devient le symbole du royaume des cieux présent sur terre. L'épopée de Nabuchodonosor est éliminée, il n'existe qu'un seul empire véritablement universel, celui de Dieu.

Dans l'apocalypse synoptique, et encore assez modestement, seront utilisés certains traits de Daniel II. On passe très rapidement sur l'aspect politique de la crise finale. Celle-ci est décrite avant tout comme une crise religieuse. Il y a des persécutions, mais on ne stigmatise aucun souverain persécuteur. Si on retient le trait de „l'abomination de la désolation”, on n'en précise pas le sens. Il n'est pas question expressément du culte d'un souverain pour la période finale. Le rôle de Satan s'exprime par l'oeuvre des faux prophètes. La guerre eschatologique n'est pas menée contre les Saints du Très-Haut. Ils en sont les victimes, comme l'humanité en général. Les bouleversements cosmiques, par contre, sont accentués. On ne précise pas que les persécutions soient le fait d'un souverain anti-Dieu.

B. Saint Paul a subi l'influence des deux courants. Envisageons d'abord le courant apocalyptique.

L'Apôtre a vraisemblablement pris connaissance d'écrits esséno-apocalyptiques.<sup>7)</sup> Il a lui-même composé de petites apocalypses.<sup>8)</sup> Suivant le thème apocalyptique normal, l'histoire du monde se termine par un duel entre Dieu avec son Christ et un antéchrist. Dans II *Thess.*, 2, 3 ss., après l'ἀποστασία qui est le fait de Satan et de ses satellites, on assiste à la révélation de l'homme de péché, le Fils de la perdition, qui usurpe la place de Dieu, et prétend recevoir l'adoration dans le temple de Jérusalem. Les termes se réfèrent à Daniel, 11, 36. La tentative de Caligula est probablement aussi à l'arrière-plan; un

<sup>7)</sup> Nous proposons cette dénomination pour l'ensemble formé par la littérature apocalyptique et celle du type des manuscrits sectaires attribués souvent aux Esséniens (Qumrân, Damas). Dans II *Cor.*, 6, 14-18, Paul paraît s'inspirer d'un écrit de ce genre.

<sup>8)</sup> I *Cor.*, 15, 23-28; I *Thess.*, 4, 13-5, 11; II *Thess.*, 1, 7-2, 12.



homme divinisé ne peut être qu'un souverain et même concrètement, en ce moment, qu'un empereur romain; tout poussait l'imagination de Paul dans cette direction. Cependant, dans l'apocalypse de I *Cor.*, 15, le choc final se produit entre le Christ et les Puissances célestes (I *Cor.*, 15, 24-26). Ainsi donc, tout en acceptant les thèmes apocalyptiques ordinaires, saint Paul n'en retient que le minimum, soulignant avant tout l'aspect religieux du conflit eschatologique.

Saint Paul doit vraisemblablement cette réserve à l'influence du premier courant que nous avons décrit: les Souverains font l'oeuvre de Dieu. C'est en effet la formule qu'il développe explicitement dans *Rom.*, 13, 1 ss.: les autorités viennent de Dieu, elles sont rangées sous sa dépendance; celui qui s'oppose aux autorités s'oppose à Dieu, etc. Le motif du loyalisme des chrétiens répond à celui du loyalisme des Juifs tel que le décrivait III *Mach.*

Nous soupçonnons un autre indice de l'influence du même courant dans le thème du κατέχων (κατέχον) de la II<sup>e</sup> aux Thessaloniens (2, 6-7). On sait toute l'obscurité du sujet. La solution, la plus courante encore, que le retard de la parousie viendrait de ce que l'empire romain maintient l'ordre du monde, n'est pas de tout point satisfaisante. Elle n'est peut-être pas soutenable dans la forme où nous venons de l'exprimer: il n'est pas vraisemblable que Paul accorde un blanc-seing à tous les empereurs. Il n'a que trop vu Caligula à l'oeuvre, et sans doute songe-t-il à part lui que le liquidateur du monde présent sera un empereur de ce type. Mais quand il fondait l'Eglise de Thessalonique, — sa lettre rappelle des conversations de cette période de sa vie, — l'empereur Claude gouvernait l'empire et avait réagi sagement contre les folies de Caligula. Paul pouvait le considérer comme le „retenant”, car les chrétiens profitaient de sa politique, en attendant un Antiochus Epiphane-Caligula *redivivus*.

Nous croyons donc préciser la pensée de Paul, sans la dénaturer, en disant qu'il distingue autant qu'il est possible la sphère religieuse et la sphère politique. Si le Christ a reçu le titre *Kyrios*, qui le pose apparemment en rival des empereurs, c'est en tant que créateur et chef de file des morts ressuscités. C'est sur les ressuscités qu'il régnera; il règne présentement sur les chrétiens, en tant qu'ils participent déjà à sa résurrection, c'est-à-dire dans l'ordre religieux, et il abandonne aux autorités déléguées par Dieu l'ordre purement temporel.



## V

Nous sommes à pied d'oeuvre pour situer l'Apocalypse de Jean. Elle est unilatérale. Le courant pessimiste a tout submergé et il atteint son paroxysme d'extension.

Le temps présent, — il y a ici parallélisme avec la littérature esséno-eschatologique, — est tout entier le temps de la tribulation eschatologique. La série des empereurs romains est tout entière opposée à Dieu, et sous les ordres de Satan. Toute la religion païenne est au service de l'empereur; Satan mène le jeu. Satan, Rome, les souverains divinisés, le paganisme, cela ne fait qu'un. Le culte des empereurs est l'exposant de la politique satanique.

Il ne subsiste rien évidemment de la figure du Nabuchodonosor épique. Les traits de Daniel I qui sont utilisés pour leur valeur suggestive sont poussés au noir, très spécialement le trait de la statue d'or, qui devient le test par excellence de la servilité des hommes envers les empereurs. D'autres thèmes mineurs repris à Daniel I le sont pour leur simple valeur littéraire: en particulier la description de l'idolâtrie (*Dan.*, 3, 5 s. = *Apoc.*, 13, 15), le nom Babylone la grande (*Dan.*, 4, 27 = *Apoc.*, 14, 8, etc.) qui devient le nom de la grande courtisane.

En revanche, Daniel II influence très largement le livre chrétien. Il fournit l'idée et la description du Fils de l'homme, prise à la fois au ch. 7 et au ch. 9. Il fournit surtout la vision des deux bêtes, mais la vision de Daniel est profondément remaniée et transposée pour s'appliquer à la situation religieuse de l'empire romain; et les deux bêtes deviennent comme des créations du Dragon.

Nous pouvons mieux analyser maintenant les composantes de l'Apocalypse. Elles vont toutes dans le même sens. Le grand thème de la statue d'or, emprunté à Daniel I, est devenu, nous l'avons dit déjà, le trait type du culte des empereurs, le trait dominant des persécutions. Le portrait du persécuteur de Daniel II (*Dan.*, 11, 36-38) s'applique à tous les empereurs romains et même à toute souveraineté humaine. La grande tribulation eschatologique a commencé, autre thème de Daniel II, et elle ne cessera plus. Une bataille décisive se prépare, comme dans Daniel II, et surtout dans la tradition esséno-apocalyptique. Cette dernière tradition a fourni le Dragon, avatar de Béliar.

Nous aboutissons ainsi à la divinisation satanique de la souveraineté

humaine et, par conséquent, à l'antagonisme foncier entre Dieu et le souverain divinisé. Par un choc en retour, Dieu voit ses attributs de Dieu et de créateur, — qui ne sont pas oubliés, — se durcir par la revendication d'une souveraineté universelle de caractère politique, opposée à celle des souverains de ce monde. Les hymnes lui attribuent le pouvoir, la gloire, le règne. Ils reprennent les formules de l'Ancien Testament sous la forme qu'elles revêtent dans les confessions de foi et les hymnes de la littérature juive postérieure, Daniel, Judith, etc. Nous rejoignons, au bout de l'évolution, la pensée sémitique qui accordait au dieu une souveraineté absolue d'expression politique. Mais le vieux compromis qui considérait le roi comme le vicaire et le serviteur de Dieu a fait son temps ; on est acculé à ce duel à mort entre l'usurpateur, Satan, qui a mis les souverains humains dans son jeu, et Dieu, le seul souverain légitime de ce monde. Le Christ est entraîné dans ce processus. Dieu a remis tout pouvoir, même politique, entre ses mains. Son titre „Seigneur” a perdu la résonance paulinienne, qui lui permettait de laisser subsister les autorités de cette terre. Toute trêve est dénoncée.

Il faut comprendre ces outrances de l'Apocalypse. Nous les retrouverons, identiques, dans les Actes des Martyrs. La persécution rappelle sans cesse aux chrétiens que leur patrie est au ciel. Là règne leur empereur légitime, qui est aussi leur Dieu . . . Pour conserver l'allégeance à leur empereur du ciel, la persécution les force à maudire les empereurs de ce monde.

THE EFFECT OF THE DESTRUCTION OF JERUSALEM IN  
A. D. 70 ON PRIMITIVE CHRISTIAN SOTERIOLOGY

BY

S. G. F. BRANDON

Manchester

From the documents which constitute the corpus of the New Testament it is possible to show that, by the end of the 1st century there had emerged in Christianity all the constitutive elements of what has been defined as the 'myth and ritual' pattern centring round the idea of a divine-king: the historical Jesus of Nazareth is adored as the incarnated Son of God, and by virtue of this status, as also of that of his Davidic descent, is acclaimed as royal; in conflict with the powers of Evil he suffers and dies, his death being variously regarded as a vicarious sacrifice for human sins and as the means of breaking the daemonic hold on mankind; his Resurrection gives the assurance of the victory of Good over Evil, of Life over Death, while his Ascension into the heavens completes his triumph and proclaims his eternal sovereignty. From the sequence of the moments which constitute the so-called 'myth and ritual' pattern that of the Sacred Marriage is notably absent in the Christian *mythos*; but even this defect may be fairly explained in terms of a transformation of imagery, in that under the image of the birth of the Church at Pentecost, which is to be the vehicle of the new life, the fertility *motif* has been also incorporated.

The fact that the 'myth and ritual' pattern can thus be reasonably made out in the primitive Christian soteriology is very suggestive, and it is calculated to prompt speculation along the lines of the psychology of mythopoeic thought or of syncretistic influences. However, it appears on closer examination of the factors of the historical environment in which the primitive Christian soteriology was formulated that more prosaic forces were responsible for the achievement of its distinctive form.

In the long debate which has gone on among New Testament



scholars about the origins of Christian soteriology there has been a strange neglect to consider the significance of two facts, the importance of which would seem to have been obvious. They are (1) Paul's explicit statement in *Gal.* 1, 6-9 and *II Cor.* xi, 4 that there were then current in the Church two rival interpretations of the nature and mission of Jesus. (2) the effects of the destruction of Jerusalem in A. D. 70 on nascent Christianity. The causes of this strange neglect are interesting, but time does not permit of the discussion of them here.

A proper appreciation of the significance of the two statements of Paul, to which reference has just been made, would necessarily involve a lengthy exposition of the psychology of his conversion and of his situation in the Church<sup>1</sup>: it must suffice, therefore, briefly to note the content and bearing of what he says in them. In the *Galatian* passage Paul writes to his converts: "I marvel that ye are so quickly removing from him that called you in the grace of Christ unto a different gospel (εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον); which is not another gospel ὁ οὐκ ἔστιν (ἄλλο): only there be some that trouble you, and would pervert the gospel of Christ. But though we, or an angel from heaven, should preach (unto you) any gospel other (or contrary to: παρ' ὃ) than that we preached unto you, let him be anathema." In the other passage Paul writes in admonition to his Corinthian converts: "But I fear, lest by any means, as the serpent beguiled Eve in his craftiness, your minds should be corrupted from the simplicity and the purity that is toward Christ. For if he that cometh preacheth another Jesus (ἄλλον Ἰησοῦν), whom we did not preach, or if ye receive a different spirit (πνεῦμα ἕτερον), which ye did not receive, or a different gospel (εὐαγγέλιον ἕτερον), which ye did not accept, ye welcome it (καλῶς ἀνέχεσθαι).

In these passages Paul clearly attests the currency in the Church of two decisively different interpretations of the person and mission of Jesus; and these two interpretations are not regarded by him merely as instances of divergent opinion, but as rival versions of the faith, of which the difference was so serious that the exponent of that gospel which he rejects is to be anathematised.

Paul unfortunately never explicitly names the exponents of this rival interpretation of Christianity, but their identity can be surely inferred

<sup>1</sup> This has been done by the present writer in his book *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1951 2nd. ed. 1957), chap. 4.

from the fact that their teaching was presented with such authority that Paul's own converts were in danger of accepting it and were thus causing him such profound concern. Consequently, when this fact is set alongside that of Paul's obvious embarrassment about his position *vis-à-vis* the Church of Jerusalem, there can be little doubt that this other interpretation was the 'gospel' of the original community of Jewish disciples located at Jerusalem.<sup>2)</sup>

This identification is a matter of fundamental importance for our understanding of primitive Christianity; however, even when it is made, we are still left with the essential problem of the content of this Jerusalem 'gospel', because Paul nowhere explicitly describes it and it has been preserved in no document which has descended to us. But the situation is not hopeless, and it is possible to reconstruct its main outline from allusions and reflections in various writings, namely, the Epistles of Paul, the Acts of the Apostles, the Gospels, the surviving fragments of Hegesippus, and the Clementines. The task of identifying relevant data is long and complicated, and, since it has been done elsewhere, notably by H. J. Schoeps in his *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*<sup>3)</sup> and by the present speaker in his *Fall of Jerusalem and the Christian Church*,<sup>4)</sup> it must suffice here to give a summary account of the conclusions.

It is obvious that in the Jewish Christian evaluation of Jesus the fact of his death by crucifixion constituted a problem of peculiar seriousness. Both pagan and Christian evidence agree in representing the Crucifixion as an adventitious event, accomplished by the Roman government in Judaea, whereby the career of Jesus was suddenly and violently cut short: the extant records are also at one in stating that the penalty was decreed by the procurator after a trial for sedition, and there is in them significantly no suggestion that Jesus designedly offered himself in some way as a victim of a sacrifice on behalf of others. Now, in their proclamation of Jesus as the Messiah of their nation, these Jewish Christians had to face in the fact of his criminal's death an objection of peculiar gravity, because not only did the current Messianic expectation envisage a glorious warrior who would overthrow the hated yoke of the heathen, but the very idea of a 'crucified Messiah'

<sup>2)</sup> *Fall of Jerusalem*, pp. 136-145.

<sup>3)</sup> Tübingen, 1949.

<sup>4)</sup> Chap. 5.



was a profound offence to the deepest of Jewish sensibilities. Accordingly, the Jewish Christians were obliged, if they were to persist in their belief in the Messiahship of Jesus, to formulate an apologetic to meet this initial objection. This they quickly succeeded in doing by finding in the sacred scriptures of their people passages which could be interpreted as prophecies of the suffering of the Messiah: chief among such *testimonia* were the Isaianic Oracles concerning the Suffering Servant of Yahweh. The important point for us here, however, is that, in thus interpreting the death of Jesus, the original Jewish Christians were primarily animated by an apologetic motive, namely, to explain, indeed to explain away, the objection which the Crucifixion constituted in their proclamation of the Messiahship of Jesus: whatever soteriological significance lay in the *testimonia* which they employed, they left it completely unexplored, because it was quite beyond their comprehension to imagine that their Master, the Messiah of Israel, could have died to win eternal salvation for all mankind. On the contrary, the more concerned were these Jewish Christians to prove that in his earthly life Jesus had fulfilled in various ways the ancient prophecies concerning the Messiah. Consequently, their 'gospel' took the form of presenting what we today would term 'the historical Jesus' in the context of his Palestinian environment, seeking thereby to show how in word and deed he fulfilled the Messianic rôle; his career had indeed been interrupted by the unfortunate accident of his Crucifixion, but that too had been divinely foretold, and soon he was to return on the clouds of heaven to 'restore the kingdom again to Israel'.

Of the content of Paul's 'gospel' we also unfortunately have no formal statement; however, from his extant writings its essential points can be discerned, even despite the unsystematic nature of his thought.<sup>5)</sup>

For Paul it would seem that the Crucifixion of Jesus had also been a matter of basic concern. Before his conversion it would appear that for him the *skandalon* of Christianity lay in the proclamation of the crucified Jesus as the Messiah. In his Galatian Epistle Paul is intent on showing that he was not won to the new faith by the arguments of the Jerusalem Christians, and he maintains that his conversion was due to the direct interposition of God — in other words, Paul avows that he never accepted the *Urgemeinde*'s interpretation of Jesus. It would, ac-

---

<sup>5)</sup> Cf. *Fall of Jerusalem*, pp. 63-72.



cordingly, seem that consequent upon that experience which convinced him that the crucified Jesus was still alive and therefore of supernatural status, Paul was profoundly concerned to understand the meaning of the Crucifixion. Unable to accept the interpretation of the Jerusalem Church, that it was an unfortunate accident which had nevertheless been foretold in ancient prophecy, Paul was obliged to seek some deeper significance in it. How he arrived at the conclusion that he did, it is not possible for us now to know, and we can only surmise that the syncretistic culture of which he was possessed helped in some way to supply the categories in terms of which he set forth his new conception. What we do know certainly is that he lifted the Crucifixion out of its historical setting and proclaimed it was an event divinely predestinated before the present aeon. Its purpose was consonant with its origin, namely, God planned in some unexplained way to rescue mankind from enslavement to the daemonic powers of the universe, the *'archontes tou aiōnos'*, by causing them in their ignorance to crucify a supernatural preexistent being, called by a variety of terms such as 'the son of God' and 'the Lord of glory', who was incarnated in the person of the historical Jesus. Thus Paul's 'gospel' was essentially a soteriology, of which the divine *Sōtēr* was the incarnated Son of God, a god-man, who won life for men by the surrender of his own life in death and assured it to them by his triumphant resurrection. Parallels naturally suggest themselves in the various cults of saviour-gods, which then flourished in the Graeco-Roman world; but it seems improbable that in Paul's conception there was any conscious borrowing from such types, although we may notice the remarkable similarity which is to be found between Paul's doctrine of baptism as a mystical assimilation of the Christian neophyte to Christ in his death and Resurrection and the ritual identification of Osirian devotee with the saviour-god in his death and resurrection, which is first attested in the *Pyramid Texts* of the 3rd millenium B.C.<sup>6)</sup>

We see then that there was current in the Church within three decades of the Crucifixion two fundamentally different interpretations of the faith. The one, that of the Jerusalem *Urgemeinde*, which was the older and thus the more authentic, was essentially a Messianic cult with its

<sup>6)</sup> *Rom.* vi. 3-5. See *Pyramid Text* 167 (K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexten*, I, pp. 93-4); cf. G. THAUSING, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten* (Leipzig, 1943), p. 21.

terms of reference strictly within the ethos of Israel's national religion; it was, moreover, not a soteriology in the religious sense of the word. The other, of which Paul was the protagonist, was truly a soteriology, but of a gnostic type, its relation to historical event being essentially tenuous and secondary.

What would have been the fate of these rival interpretations, if left free to continue their source of mutual hostility, is a matter for speculation. It can, however, be shown that Paul's position *vis-à-vis* of the Jerusalem *Urgemeinde* was inherently weak and there is reason to believe that, after his unsuccessful encounter with James, the Lord's brother, as recounted in *Acts* xxi, his reputation was eclipsed and his churches laid open to the unopposed propaganda of the Jerusalem 'gospel'. If this state of affairs had thus continued, the Pauline interpretation must surely have perished and Christianity been kept within the bounds of Judaism as a Messianic cult centred on Jesus of Nazareth.<sup>7</sup>) But in the year 66 the Jewish nationalists rose in revolt against Rome and after four years of disastrous war Jerusalem, with its Temple, was destroyed and Israel's life as a nation came to an end — in that Jewish catastrophe the Jerusalem Church was fatally involved and after the year 70 it completely disappears and the Christian movement is bereft of its original centre of authority and source of tradition.<sup>8</sup>)

With the destruction of Jerusalem and the obliteration of the *Urgemeinde* the Gentile Christians were faced with a difficult situation. It was clearly imperative for them to reorientate their faith in such a manner that they were no longer dependent upon their Jewish mentors and yet remained faithful to the original tradition; to this end the recollection of Paul's teaching was of immense value and influence. Into all the factors operative in this situation time does not permit us to enter here, and it must suffice to state briefly that within a decade of A. D. 70 a new interpretation of Christianity was set forth, which was in effect a synthesis of the rival 'gospels' of Paul and the Jerusalem *Urgemeinde*. This new interpretation was the Markan Gospel. In it the original tradition of the *Urgemeinde* of Jesus as the Messiah of Israel is fused with the Pauline doctrine of the divine saviour who 'gives his life a ransom for many'. The subject is naturally very complicated and it requires detailed elucidation; for that the present speaker can only

<sup>7</sup>) Cf. *Fall of Jerusalem*, chap. 7.

<sup>8</sup>) Cf. *op.cit.*, chap. 9.

refer again to his book already cited.<sup>9)</sup> Its interest, as it effects our present subject, lies in this: in the Markan synthesis there was brought together fortuitously the essential elements which give to Christian soteriology its apparent conformation to the 'myth and ritual' pattern centred on the god-king. The Markan Jesus is a divine being incarnated on earth, where by virtue of his Davidic descent he is truly a king; the forces of evil gather themselves against him and he suffers and dies; but by his death he wins salvation for men and he finally triumphs in new life.

But this conformation to the pattern is only apparent, for it owes its origin, as we have seen, to a fortuitous combination of circumstances. Consequently, it would seem that on analysis the Christian *mythos* really constitutes a warning against a facile tracing of cultic pattern, and it should serve to remind us that every apparent instance of the 'myth and ritual' pattern must be rigorously examined in order to understand the real factors of its constitution.

---

<sup>9)</sup> Chap. 10.



## L'IDÉE DE DIEU ET LA DIVINITÉ DU ROI (résumé)

PAR

H. I. MARROU

Paris

Parlant en historien du Christianisme, et de la religion romaine, on voudrait dégager un principe de méthode: l'analyse du caractère sacré du souverain doit être mise en rapport avec l'idée de Dieu telle que le concevait le milieu culturel intéressé; le roi sera plus ou moins divinisé et surtout la valeur de cette divinisation changera suivant le degré plus ou moins élevé de l'idée qu'on se fera de la divinité elle-même.

Pour faire du roi — cet homme de chair et de sang — un „dieu”, il ne faut pas avoir de Dieu une idée bien haute. Le développement du culte du souverain dans les monarchies hellénistiques puis dans le Haut-Empire romain est lié à une certaine dégradation du sentiment religieux, à un affaiblissement de la distinction, si nette dans l'ancien paganisme, entre l'humain et le divin (NILSSON), ce qui entraîne une dissolution du concept de „dieu” qui cesse d'être univoque et s'emploie de façon de plus en plus élastique (HARNACK), s'appliquant à de simples hommes que distingue quelque qualité physique (la beauté) ou morale comme la bienfaisance (Nock). C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les honneurs rendus par les Athéniens à Demetrios Poliorcète ou par les Romains aux empereurs des deux premiers siècles (*Ut puto deus fio* fait dire Suétone à Vespasien mourant). Elle explique, sinon les premières „persécutions” chrétiennes, du moins l'attitude des membres du gouvernement et de l'administration, ces représentants de l'aristocratie et de la culture romaines („Quel mal y a-t-il à dire: César est Seigneur?” objectent les magistrats de Smyrne au martyr Polycarpe).

Heurt de deux mentalités: les Chrétiens ici apparaissent comme les témoins de la „Nouvelle Religiosité”, mouvement complexe dont ils ne furent pas les seuls représentants et qui pousse ses racines assez loin dans le passé. Pour le problème qui nous occupe son caractère le plus

important est la redécouverte d'une notion absolue de Dieu, conçu comme essentiellement transcendant par rapport à la simple humanité. PETERSON a bien montré le caractère révolutionnaire, „destructeur” disait Celse, du monothéisme dans ses rapports avec le problème politique et spécialement avec le problème du souverain. Le phénomène est sensible dès l'apparition au sein de la pensée philosophique grecque, par exemple chez Aristote, de la notion de l'„unité de Principe” (c'est le sens originel, et ce fut longtemps le sens unique, du terme *monarchia*), — encore que le Dieu unique que définissent les philosophes soit plutôt un „Divin” que le Dieu personnel de la Nouvelle Religiosité, et des religions toujours vivantes parmi nous comme le Judaïsme, le Christianisme ou l'Islâm. Mais déjà on peut voir comment, chez ces philosophes, le Roi n'est plus considéré purement et simplement comme „dieu” : il est son image, son représentant, son imitateur, — ce qui est tout autre chose. On peut suivre le développement de cette nouvelle conception à travers tous les théoriciens de l'époque impériale romaine : Philon, Dion de Pruse, les „Pythagoriciens” (DELATTE), les écrits hermétiques. Bien caractéristique l'attitude de Dioclétien (SESTON) : bien que le caractère religieux des Tétrarques soit beaucoup plus fortement accentué qu'au Haut-Empire, l'empereur n'est plus identifié à Zeus ou à Hercule ; il est dit *Jovius* ou *Herculinus*.

L'influence de la Nouvelle Religiosité sur la conception surnaturelle du Souverain se fait plus profonde et plus pure lorsqu'avec les Chrétiens, — et les Juifs —, l'idée de Dieu devient rigoureusement univoque, n'admettant ni association ni partage (jusque là on interprétait le caractère sacré du Roi dans une perspective polythéiste, admettant à côté de „Dieu” beaucoup d'autres dieux, assimilés — les métaphores abondent — à des rois subalternes, des satrapes, des gouverneurs, des Amis du Roi, des serviteurs, voire des *Hypodiakonoi*, des huissiers). Désormais „Dieu est Dieu et il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu” : comparé à Lui, l'empereur n'est qu'un mortel, un homme (d'où les problèmes difficiles de l'Empire chrétien et qui, latents sous Constantin et ses premiers successeurs, apparaissent en pleine lumière avec Théodose : en tant qu'il est un homme, l'Empereur n'est pas en dehors, ni au-dessus de l'Eglise, mais *intra Ecclesiam*).

Cela ne signifie pas que dans cette nouvelle perspective l'Empereur, vu de la terre, soit moins élevé au-dessus du reste des hommes. Loin de là : dans la mesure où on s'est fait une idée plus haute de Dieu, l'Em-

pereur investi par Lui, défini comme Son lieutenant, Son représentant, Sa manifestation visible (*theophaneia*) se trouve recevoir un caractère sacré qui l'élève d'autant plus au-dessus de la commune humanité que le Dieu dont il est le reflet est conçu comme radicalement Transcendant; d'où le paradoxe apparent: l'Empereur chrétien, le Basileus byzantin ont possédé un caractère sacré beaucoup plus marqué, pratiquement beaucoup plus manifeste, que les Empereurs de la Rome païenne, même quand ils s'appelaient Caligula, Domitien ou Commode. Ceux-ci pouvaient se croire „dieux”, mais ils ne s'identifiaient qu'aux petits dieux du Panthéon polythéiste; ceux-là, tout en restant des hommes, reflétaient la majesté redoutable du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, car le développement du dogme trinitaire n'a jamais altéré „la sainte doctrine de la Monarchie (divine)” (BASILE de Césarée).

Il faudra explorer ce rapport entre le Roi et Dieu l'unique, rapport qui s'établit non dans une logique naïvement rigoureuse de l'identité, mais dans celle de la participation, de l'image, du symbole. Nous pourrions nous servir pour comprendre — au sens plénier du mot — cette conception de la *Spätantike* des manifestations d'une conception analogue que nous trouvons dans les temps modernes: celle du Roi par la grâce de Dieu. La théorie formulée par BOSSUET de la majesté du Roi, image de Dieu („Je ne sais quoi de divin s'attache au prince . . .”), peut nous éviter de commettre de graves contre-sens sur le caractère sacré de l'Empereur antique: nous connaissons assez bien le XVII<sup>e</sup> siècle français pour ne pas imaginer que Louis XIV s'identifiait au Soleil ou au Christ ni sa mère Anne d'Autriche à la Vierge Marie, quoi qu'on puisse penser, à voir la décoration de l'église du Val-de-Grâce.



## EXPRESSIONS OF COSMIC KINGSHIP IN THE ANCIENT WORLD

BY

H. P. L'ORANGE

Oslo

### 1. *The Cosmic City of the Ancient East*

Explaining how the ideal city in the ideal state is to be laid out, Plato in „The Laws” (745 sq.) shows us a „cosmic” city. By the division of the area into 12 sectors cosmic laws and proportions penetrate the city. The inhabitants themselves are put under these cosmic laws. „Now we must think”, says Plato, „of each part as being holy, as a gift from God, which follows the movement of the months and the revolution of the All. So the whole state is directed by its relationship to the All and this sanctifies its separate parts.” (ἐκάστην δὴ τὴν μοῖραν διανοεῖσθαι χρᾶν ὥς οὖσαν ἱερὰν, θεοῦ δῶρον, ἐπομένην τοῖς μηνσὶν καὶ τῇ τοῦ παντὸς περιόδῳ. διὸ καὶ πᾶσαν πόλιν ἄγει μὲν τὸ σύμψυτον ἱεροῦν αὐτάς, 771 b).

In order to understand the cosmic conception incarnated in certain city types of the Ancient East, we should bear in mind these words of Plato, even if when we move towards the Orient we have to give them a somewhat different accentuation. The cosmic pattern is especially clear in the royal residences of circular form.<sup>1)</sup> A number of Median, Parthian, Sassanian and Abbasid cities might here be cited. In the Parthian Darabjird<sup>2)</sup> (fig. 1 b) the wall and fosse form an exact circle with an inner wall marking a concentric circle; the whole area was divided into equal sectors by radial axis streets ending in wall gates, 4 of which were situated at the 4 main points of the compass.

<sup>1)</sup> L'ORANGE, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, pp. 9 sqq.

<sup>2)</sup> E. N. FLANDIN - P. COSTE, *Voyage in Perse*, pl. 31. G. LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, p. 289. F. SARRE - E. HERZFELD, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, pp. 132 sqq. O. REUTER, in A. U. POPE, *A Survey of Persian Art* 1, p. 441.

Firuzabad<sup>3)</sup> (fig. 2), in the very heart of Persis, originally the fortified residence of the new Sassanian dynasty, is of the same circular type. There was a gate at each of the main points of the compass and, undoubtedly, an axial street-cross connecting them. Residential cities such as Darabjird and Firuzabad must have been the prototype of the most famous of all the cosmic „round cities” of the East: Baghdad, „The Round City” of Mansur (fig. 1c), founded 762, at a moment chosen by Naubakht, the official astrologer of the caliph<sup>4)</sup>. All these kingly cities were fortified cities, maintaining the primeval groundplan of the Oriental military camp — as shown, for instance, in Assyrian reliefs from the Kalach palace (fig. 1a). It is circular,<sup>5)</sup> in contradiction to the Roman rectangular camp.

The kingdom in the Ancient Near East mirrored the rule of the sun in the heavens. The king was titled „The Axis and Pole of the World”. In Babylonian cult the king was titled „The Sun of Babylon”, „The King of the Universe”, „The King of the four Quadrants of the World”, and these titles were repeated in ever new adaptations right up to the Sassanian period when the king was the „Brother of the Sun and Moon”. Is there not a striking correspondence between these cosmic titles of the king and his place in his cosmic city? Wall and fosse are traced mathematically with the compass, as an image of the heavens, a projection of the upper hemisphere on earth. Two axis streets, one running north-south and the other east-west divide the city into four quadrants which reflect the four quarters of the world. At the very point of intersection, in the very axis of the world wheel, the palace is situated, here sits the king, „The Axis and Pole of the World”, „The King of the four Quadrants of the World”, here resides „The King of the Universe”, as the very moving universal power. The city is a sort of οὐρανόπολις.

Under the influence of this ancient tradition of the king's cosmic city, and the domination of its unsurpassable incarnation in Mansur's

<sup>3)</sup> A. GODARD, *Les monuments du feu*, in *Athar-e Iran* 3, 1938, pp. 19 sqq. R. GHIRSHMAN, *Firuzabad*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 47, 1947, pp. 13 sg; 18.

<sup>4)</sup> G. LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, pp. 15 sqq. K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture* 2, pp. 1 sqq. F. SARRE - E. HERZFELD l.c., pp. 106 sqq. E. E. BEAUDOUIN - A. U. POPE, in POPE l.c. 2, p. 1394.

<sup>5)</sup> Fortified cities of circular form in the direction towards Central Asia: S. P. TOLSTOV, *Ancient Khorezm* (Russian), 1948 pl. 34, pp. 99 sq.

Baghdad, the greatest and most splendid urban centre of the early Middle Ages, cities and castles of the „Round City” type grew up throughout the East. We may only mention Harun al-Rashid’s Hiraqla (fig. 1d) and the third Fatimide Caliph Isma’il’s Sabra (Mansuriya)<sup>6</sup>). The Arab military and commercial expansion seems to have brought its plan to the Western world, which had itself used the circular form for holy places and buildings, thus being well disposed for accepting the new city and fortress plan. We meet it in the recently discovered military camps of the Viking empires of the North. The great Danish Viking castles Trelleborg (fig. 3) and Aggersborg, from the 10th — 11th centuries, show the same severe geometrical plan as the cosmic city of the East.<sup>7</sup>)

About the time of the Arab expansion wondrous tales of revolving castles arise in Western lore.<sup>8</sup>) Are such revolving castles of Western lore not inspired by the wheel-shaped cities of the East? Do they not in the world of myth and poesy correspond to the new Eastern type of castle which now in the world of reality forces its way to the West? Are they not the legendary accompaniment of the invasion of this new, exotic and overwhelming fortress type?

## 2. *The Cosmic Throne Hall of the Eastern King.*

Along with these wondrously revolving castles a related motif captures the imagination of the medieval West: tales are told of a marvellous royal hall, a rotunda domed like the heavens and revolving about its own axis.<sup>9</sup>) Here we are able to state with certainty the Eastern origin of the motif. The crusaders had brought it with them from the East.

The crusaders tell of the revolving rotunda in their legends of Prester John. In the picture of this fabulous king the Ancient Eastern conception of a divine saviour-king is still alive. The revolving halls in

<sup>6</sup>) K. A. C. CRESWELL l.c., pp. 21 sq.; 165 sq. and fig. 154. F. SARRE - E. HERZFELD l.c. I, pp. 161 sqq.; 2, p. 162.

<sup>7</sup>) P. NÖRLUND, *Trelleborg*, in *Nordisk Fortidsminder* 4, 1, 1948. C. G. SCHULTZ, *Vikingeleiren ved Limfjorden in Fra Nationalmuseets Arbeidsmark* 1949, pp. 91 sqq. L’ORANGE, *The Illustrious Ancestry of the Newly Excavated Viking Castles Trelleborg and Aggersborg*, in *Studies Presented to David Moore Robinson; Trelleborg-Aggersborg og de kongelige byer i Østen*, in *Viking* 1952, pp. 307 sqq.

<sup>8</sup>) J. L. WESTON, in *Mélanges M. Wilmotte* 1910, 2, p. 888.

<sup>9</sup>) L’ORANGE, *Domus Aurea — der Sonnenpalast*, in *Serta Eitremiana* 1942; *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, pp. 18 sqq.



the castle of the Priest King are the distant memory — projected into the realms of the fantastic — of a historical reality: of the cosmic throne-room of the Ancient Eastern King. It is mentioned as a historic fact in the account of the Emperor Heraclius' capture of the Persian residence of Ganzaca (Ganjak) in the year 624 A. D. Kedrenos who has preserved Theophanes' account, relates that Heraclius saw in Ganzaca „Khusrau's own image in the domed roof of the palace, as though enthroned in Heaven, and around it the Sun and the Moon and the Stars". The revolving movement has been handed down in the Martyrologium of St. Ado (+ 874) and in an *Exaltatio Sanctae Crucis* which in its original form must have served as a source for Ado. In both we are told that the building „seemed to revolve on its axis with the help of horses pulling with a circular motion in a subterranean room". Later on we constantly meet this motif in the descriptions of Khusrau's throne-room. Independently of these Western versions, the Persian-Arabian tradition has preserved the memory of such revolving motions in the palace of the Great King. Tabari tells of an architect in the Sassanian service who said himself able to build palaces revolving with the Sun.<sup>10)</sup>

Primarily, however, the marvellous orbit is connected with the royal throne. Firdausi relates that the throne of Khusrau Parvéz — the famous Táqdés — revolved according to the seasons and zodiacal signs. In addition to the circular course of Khusrau's throne itself, it is surrounded by cosmic movements corresponding exactly to the revolving throne-room and probably affording another version of this phenomenon. The fixed stars, the twelve signs of the zodiac, the seven planets and the Moon, each running through its phase, revolve like jewels about the throne (fig. 4). It was possible, we learn, to cast horoscopes and read off the hours of the day from these heavenly bodies, and to tell how far the heavens had wandered across the earth. One may envisage an artificial planetarium, moving against a fixed background.

The ideas actuating the symbolic movements in the throne-room constitute essential features of the astral religion of the Neo-Babylonian kingdom, and had been passed on to the Persians from the Chaldeans. The king amongst his vassals and satraps is a picture of the

---

<sup>10)</sup> For evidencies see references, Note 9.

heavenly hierarchy: just as the stars surround the Sun in the firmament, so the great lords surround the king in his palace. As sun he is an all-determining astral power, cosmocrator. In his hand rests the fate of all his subjects. At the New Years' festival in Babylon which is an image of the universal New Year, he distributes the various official offices. The King „spins out” — like the three fatal sisters — the fates of men. This is expressed by the Persian prince Tiridates to Nero when the latter crowns him King of Armenia (in Rome in the year 66 A.D.): the conception of the Oriental king is transferred to the Roman emperor. On doing obeisance to Nero, Tiridates greets him as Mithra, the royal god of the Iranians, declaring: „I shall be whatever you spin for me, for you are both my Moira and my Tyche”<sup>11</sup>).

### 3. *The Cosmic Movement of the Achaemenian Throne*

From the monuments, in correspondence with literary evidences, we learn that a real movement of the throne belonged to the ceremonial of the Persian king. The king on his throne is solemnly carried in a ceremonial procession.

Rows of carrying servants, supporting the god or the king on their raised arms, are typical of the Ancient Near East.<sup>12</sup>) They are met with, for instance, in a Hittite monument in Iflatun in Asia Minor<sup>13</sup>) (fig. 5). Three winged solar discs are carried by human figures which are partly placed in two rows above one another. It is characteristic of Ancient Eastern art that a crowd of people grouped in depth is split up into rows of figures arranged in zones one above the other. The supporters of the Iflatun monument must thus be regarded as standing behind, not above each other.

Such rows of supporters stand under the throne of the Achaemenian king as shown in the royal tomb and palace reliefs in Persepolis<sup>14</sup>) (fig. 6). We witness a solemn ceremony. On both sides of the throne stand the representatives of the Persian nobility, assisting at the solemnities; they are placed in rows above one another, while in reality they must be imagined as grouped in depth behind each other. The king, in the

<sup>11</sup>) καὶ ἔσομαι τοῦτο ὅτι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς. σὺ γάρ μοι καὶ μοῖρα εἶ καὶ τύχη. Dio Cass. 63,5. Suet., Nero 15. F. CUMONT, *Riv. di filologia ed istruzione class.* 61, 1933, pp. 145 sqq.

<sup>12</sup>) L'ORANGE, *Studies on Iconography etc.*, pp. 80 sqq.

<sup>13</sup>) L'ORANGE, l.c., pp. 80 sqq.

<sup>14</sup>) L'ORANGE l.c., pp. 81 sqq.



wide costume of the Medes, with the cidaris on his head and a bow in his left hand, is standing on a three-tiered platform, placed on a huge stand, in the inscription referred to as a throne (gāthu). Under the platform the servants stand in a tense carrying posture, arranged in two rows above one another, just as seen on the monument in Iflatun. Once again the figures must be imagined as standing behind one another in depth; only an arrangement with two ranks would guarantee the stability of the throne being carried along. It is of special importance to realise that *the feet of the throne hang in the air*, without touching the ground. The figures are all turning to the right and putting their left foot forward, thus marching in step off to the right; the throne is moving in this direction.

Like the Sassanian king on the Táqdés, so our Achaemenian king is placed in a world of astral symbols. He stands turning towards the Sun and the Moon, both pictured in front of him in the direction of the moving throne: the Sun as a winged solar disc joined to the bust of Ahuramazda, and the Moon as the disc of the full Moon, with the crescent of the new Moon inlaid. The ritual movement must be seen in relation to these gods on the firmament, just as the king's gesture of prayer and the fire altar in front of him apply to them. We witness a solemn act by which the Great King adjusts himself to the movements of the heavens, thus manifesting his own astral power. Just as Sun, Moon and planets in completing their orbits determine the fate of the universe, so the movements of the royal throne reveal the fatal power of the Great King; he is analogous to the heavenly bodies, the Cosmocrator — he „spins” men's fates, to quote again the words of Tiridates to Nero Cosmocrator. Let us remember once more the functions of the king at the New Year festival (Nauróz == New Day), when he allots state offices just as the Sun God distributes the various spheres of influence for the coming cosmic year. He is part of the all moving orbit of the stars, „Companion of the Stars, brother of the Sun and Moon”, and already from ancient times wears Sun and Moon in his tiara.

A cosmic throne movement of this kind belongs in fact to the festival ritual of the Persian Nauróz celebrations. Palace reliefs in Persepolis, for instance in the „Hall of the hundred columns” and in the „Central Building”, illustrate this ceremony with the bringing of tribute from all parts of the kingdom, the king himself appearing on



the same throne structure, supported by the same representatives of the Persian tribes, and in the same movement as on the sepulchral reliefs.

It is superfluous to emphasize that the demonstrative repetition of this throne scene in the very focal point of the royal representation — at the dominant position both in the palace and the mausoleum of the king — clearly proves the fundamental significance of this expression of his astral nature and cosmocratic power.

#### 4. *The Cosmic Throne Hall of the Roman Emperor*

Hellenism had developed the astrology of the East into a scientific, religious-philosophic system, which in Roman times had conquered the classical world. Even the empire was permeated with these Eastern ideas. The royal cosmocrator makes his entry into the Palatine. As a striking expression of this theology the revolving rotunda now invades the imperial palace. Suetonius describes a similar rotunda in the Domus Aurea built by Nero in the last years of his reign (started in the year 64 A. D.) hardly a generation before Suetonius' account. The hall is described as a rotunda, revolving about its own axis day and night „just like the world”. *Præcipua caenationum rotunda, quæ perpetuo diebus ac noctibus vice mundi circumageretur.*<sup>15)</sup>

At the same time at which this cosmic hall was built, Nero in a number of official images is represented as Apollo-Helios, or he acts *in persona*, in the theatre and circus, as this god. In the astrological conception this Nero-Helios is cosmocrator like the kings of the East. The emperor is the cosmic God of Fate: Moira, Tyche, as Tiridates named Nero, *fatorum arbiter*, as an emperor is called in an inscription.<sup>16)</sup> This imperial ideology received under Nero a poetic form as well, which forms the most striking parallel to the rotunda. Lucan, in a poetic image, attributes to Nero exactly the same cosmic position. The poet exhorts the emperor to choose his seat exactly in the middle of the universe, lest the cosmic system should lose its equilibrium. Let him not choose a star in one of the gates of heaven! „If you rest on a single side of the immeasurable ether, the axis of the world will not stand the weight. Maintain the equilibrium of the firmament in the

<sup>15)</sup> Suet., Nero 31. L'ORANGE l.c., pp. 28 sqq.

<sup>16)</sup> DESSAU 2998.

middle of the universe!" *Librati pondera caeli orbe tene medio!*<sup>17)</sup> This middle circle is the cosmic region of the Sun: in the middle of the planetary system filling the space between the fixed stars and the orbit of the Moon.

### 5. *The Astral Symbols of Power*

The ideas at the back of the revolving throne room assume increasing importance throughout the Empire and achieve a prominent place in the imperial symbolism.<sup>18)</sup> In the façade of Septimius Severus' palace on the Palatine the emperor was represented between the planetary Gods, as though in the middle of cosmos, as Lord of the seven celestial spheres. And in the palace itself he presided as a judge in a cosmic hall: its roof was covered with a picture of the heavens on which it was possible to read horoscopes, though not the emperor's, for he was above the powers of fate. Note that the emperor acts as a judge in this hall (ἐδίκασεν)<sup>19)</sup>: he translates the symbolism of the astral painting into a living reality. In his judgments he becomes the fate of men.

This ruler theology gave rise in the course of late Roman times to allegories and symbols of power having ever since followed in the wake of king and emperor and being in fact not even today entirely dead. The sun-moon symbols, originally distinguishing the Eastern king, make the emperor appear a *particeps siderum, frater Solis et Lunae*, as the Sassanian kings officially called themselves. And from the Roman emperor the sun-moon symbol was inherited by the medieval rulers of the West.

### 6. *The cosmic clipeus*

One of these cosmic symbols of the Ancient World is of a special interest to us because of its function in the Byzantine coronation ceremony: I mean the symbol of the *clipeus*, the world ring.<sup>20)</sup>

The well known sun symbol of Egypt: the winged solar disk, undergoes a significant transformation in the East: the disk, in Egypt having the plain and simple form of the natural sun, is on Assyrian and Achae-

<sup>17)</sup> Lucan, *De bello civili* 1, 45 sqq. Cf. L. PAUL, *Die Vergöttlichung Neros durch Lucanus*, *Neue Jahrb. Philol. u. Pädag.* 149, 1894, pp. 409 sqq.

<sup>18)</sup> L'ORANGE l.c., pp. 35 sqq.

<sup>19)</sup> Dio Cass. 77, 11.

<sup>20)</sup> L'ORANGE l.c. pp. 90 sqq.

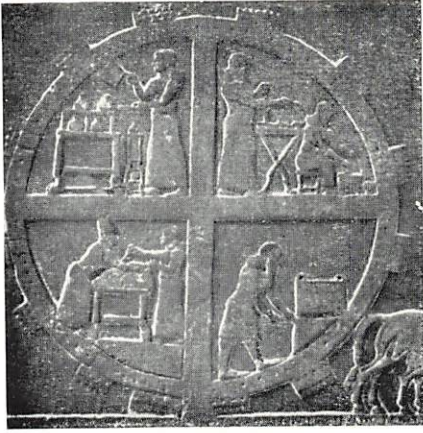


Fig. 1a. Groundplan of the Oriental military camp. Assyrian relief from the Kalach palace.

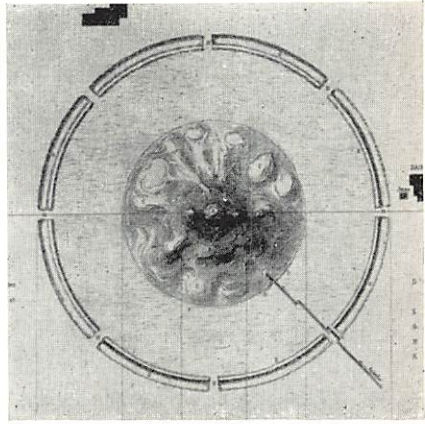


Fig. 1b. The Parthian Darabjird.

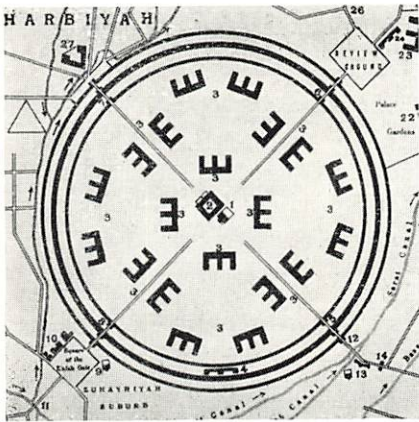


Fig. 1c. Baghdad „The Round City of Mansur“.

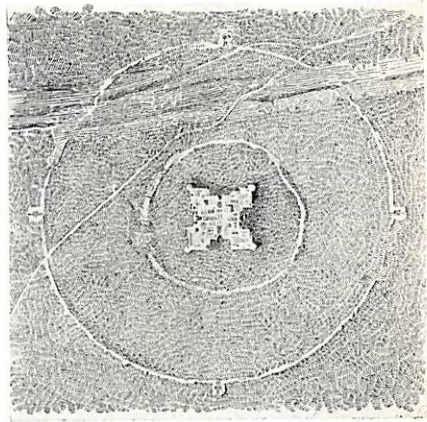


Fig. 1d. Hiraqla: Plan, traced from an air photograph.





Fig. 2. Firuzabad, residence of the Sassanian dynasty.

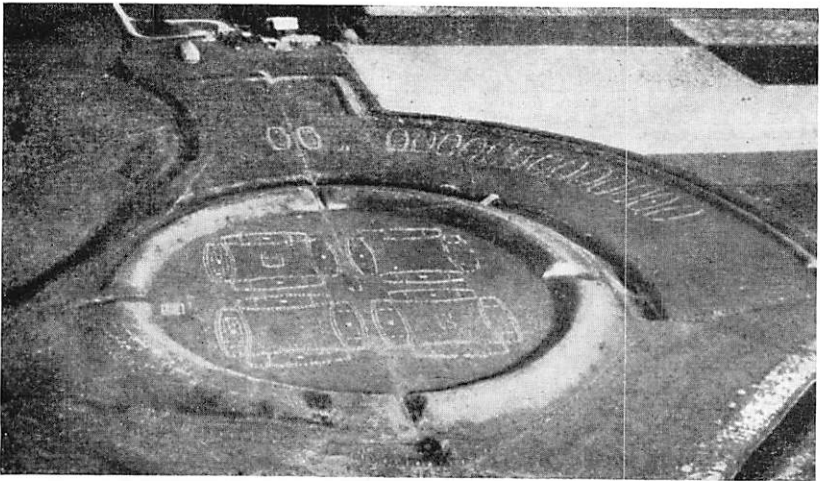


Fig. 3. Trelleborg. Danish Viking Castle.



Fig. 4. Khusrau in the cosmos. Miniature in the Gotha MS. of the Saxon world chronicle.

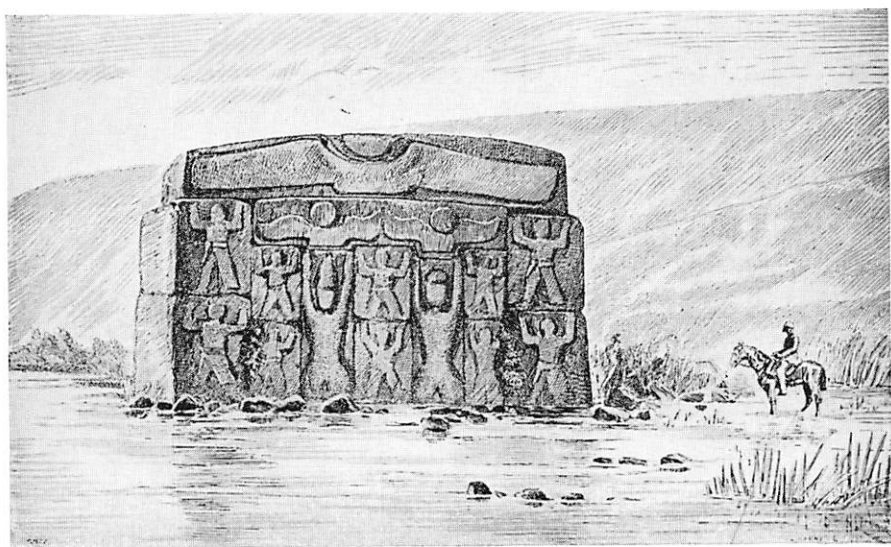


Fig. 5. Hittite monument in Iflatun, Asia Minor.

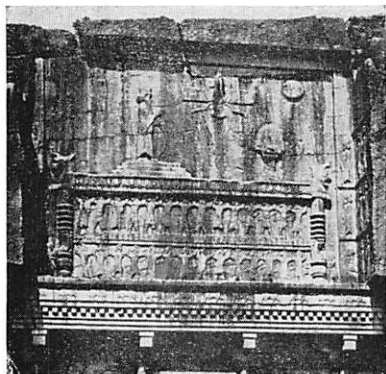


Fig. 6. Front relief on Achaemenian royal tomb, Persepolis.

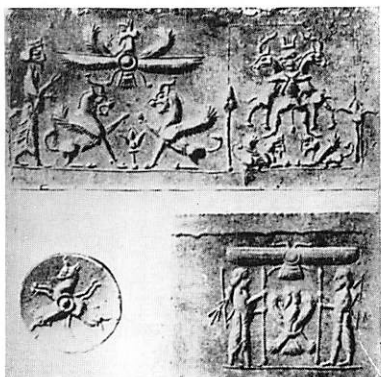


Fig. 7a-c. Achaemenian seals.



Fig. 8. Ahuramazda in the world ring. Relief from Persepolis. Collection G. L. Winthrop.





Fig. 9. Achaemenian seal.



Fig. 11. Anointment of David. Vaticanus Graecus 752, fol. 82, Psalm 26.



Fig. 10. Painting in Palmyrene tomb.

menian monuments divided into an inner circle and a plastically projecting rim, thus assuming the form of a clipeus (fig. 7 a, c). The image of the sun is in this way transformed into an image of the world circle, the cosmos. This is clearly expressed in Achaemenian seals where the clipeus as an image of the revolving All, turns about the common axis of three galloping oxen (fig. 7b). In the middle of this world ring stands Ahuramazda — as shown, for instance, in a relief from Persepolis (fig. 8) — with his right hand stretched out in the magic gesture of omnipotence so deeply rooted in Eastern religion.

The king as a reflection of the world god, constantly appears *together with and below* his heavenly prototype. Thus he is seen in the palace reliefs in Persepolis and on a great number of Achaemenian seals (e.g. figs. 7 a,c; 9), often as a distinct repetition of the divine model. Of special interest is here a remarkable duplication of the figure in the ring (fig. 9): above soars Ahuramazda himself, in the middle of the world ring, his right hand stretched out in the gesture of omnipotence<sup>21</sup>); below him the great king is represented, also in the world ring which has here thrown off the wings, and also in the gesture of omnipotence. In this double-picture we find an expression of the true Eastern conception of the relationship between heaven and earth, of the reflection of cosmos in the sublunary world, of heavenly kingship in earthly, of the sovereignty of the Sun in that of the Great King. Two cosmocratores, *two Suns*, stand before us. Accordingly, the king in the ring is the symbolic, almost hieroglyphical expression of the cosmocratic power of the Eastern king and forms a striking iconographic parallel to the king in the centre of his round city, the king in his revolving throne rotunda.

Thus, already the Ancient East has seen the world in the image of a circle or a *clipeus*, and has placed the cosmocrator, god and king, in its centre. The *imago clipeata* of the classical peoples springs from this old root, as does also the cosmocratic theology it represented. Indeed, they first place the god in a clipeus, then the apotheosized earthly ruler, then the apotheosized dead man. The cosmic significance of the clipeus iconographically is made clear when bordered by the zodiac, and literally comes to the fore in expressions such as *clipeus caelestis*, *clipeus side-reus*, *Sol in suo clipeo*.

<sup>21</sup>) L'ORANGE l.c., pp. 139 sqq.: "*The Gesture of Power. Cosmocrator's Sign.*"

First some examples of the god in the clipeus. On a series of small terracotta clipei from the Erotes tomb in Eretria, now in the Museum of Fine Arts in Boston, the radiant head of Helios, now and then surrounded by stars, is put in the centre of the shield<sup>22)</sup> — it is the *Sol in suo clipeo*, to use the words of Tertullianus,<sup>23)</sup> that is the sun in the middle of the heavens. A sculpture in the Villa Albani shows Jupiter enthroned in an enormous world ring having the form of the zodiac<sup>24)</sup>. We may compare the representation of Christ as cosmocrator in the *clipeus caelestis* on a diptych from the sixth century, the inner disk carrying the signs of the Sun, the Moon and a planet<sup>25)</sup>. The clipeus expresses the cosmocrator words of the Gospel: „Into my hands is put all power in heaven and on earth”.

When the *imago* of the living emperor is placed in the clipeus, the idea of the imperial cosmocrator, the Sun-emperor, comes to the fore. This idea is clearly expressed, for instance, in a little bronze portrait of Caracalla in the form of an *imago clipeata*<sup>26)</sup>: the rays of the Sun surround his head, he is, adapting the previously cited words of Tertullianus, *Sol in suo clipeo*.

When the portrait of the dead is placed in the clipeus, the dead appears as elevated to the stars. First heroes and great men receive this honour, but gradually any dead. In imperial sepulchral art, on sarcophagi, in tomb paintings etc., the *imagines clipeatae* are current all over the empire — always as an expression of apotheosis. The celestial character of the clipeus is often indicated by the zodiacal wheel on the border<sup>27)</sup>. The dead in his *clipeus caelestis* is elevated as a new star high above the elemental gods or demons, representatives of the sublunary world. Victories, genii, demons, or Atlantes, are raising the shield, often supporting it on head and outstretched arms, as seen for instance, on tomb paintings in Palmyra (fig. 10).

#### 7. *The Solar Significance of the Elevation on a Shield*

When the emperor himself, not his *imago*, is placed on the *clipeus*, as prescribed at the coronation ceremony, the meaning obviously must

<sup>22)</sup> L'ORANGE l.c. fig. 66

<sup>23)</sup> Apol. 16.

<sup>24)</sup> P. ARNDT - W. AMELUNG, *Einzelaufnahmen antiker Skulpturen* 4319. L'ORANGE l.c. fig. 67.

<sup>25)</sup> L'ORANGE, l.c. fig. 69. <sup>26)</sup> L'ORANGE, l.c. fig. 70. <sup>27)</sup> L'ORANGE, l.c. fig. 62.



be the same: the emperor on the shield is the emperor on the world, the cosmocrator, the new sun. Fortunately this conclusion is confirmed by Corippus and Manuel Holobolos explicitly describing the emperor on the shield as a new sun<sup>28</sup>).

That the basic conception of the *imago in clipeo* on the one hand and of the man in *clipeo* on the other, is in reality the same, is confirmed by the very act of elevation, essential to both: beneath the emperor on the clipeus stand his carrying men, beneath the *imago clipeata* carrying Victories, Atlantes, etc. (fig. 10). Both the emperor and the dead are being elevated to the stars. In fact, in some cases the clipeus on which the emperor is standing is clearly declared as being the *imago mundi*. A. Grabar has called my attention to an important miniature showing the anointment of David by Nathan (fig. 11): here David is represented as a Byzantine emperor lifted on shield — and great stars indicate the cosmic function of the shield. Thus the lifting on the shield is an explicit manifestation of the cosmic ideas implicitly contained in the *imago clipeata*.

The elevation of the Persian Sun king at the Naurōz feast — as surely at his enthronement — strikingly resembles that of the Byzantine Sun emperor at his coronation. When reading Corippus' encomium on the elevation of the emperor Justinus Minor, we must bear Albiruni's description of the elevation of Jamshid in mind<sup>29</sup>); Albiruni tells that the king Jamshid at the Naurōz feast is lifted on the necks of his supporters and by this elevation becomes a new sun. „He rose on that day like the sun, the light beaming forth from him, as though he shone like the sun. Now people were astonished at the rising of two suns.” Compare Corippus' description of the elevation of the Byzantine emperor: elevated on the shield by his supporters, Justinus appears a new sun. „And the mighty prince stood upon the shield, having the appearance of the sun, a sublime light shone forth from the city, and this one propitious day marvelled that two suns should arise together.”

*Adstitit in clypeo princeps fortissimus illo  
Solis habens specimen; lux alta fulsit ab urbe.  
Mirata est pariter geminos consurgere soles  
una favens eademque dies.*

<sup>28</sup>) L'ORANGE l.c., pp. 88 sq.

<sup>29</sup>) ALBIRUNI, *The Chronology of Ancient Nations*, p. 200 sq., translation by C. E. SACHAU. L'ORANGE l.c., pp. 85 sqq.

As is here clearly expressed, the raising on a shield of the Byzantine emperor has been given a cosmic significance. „Raised on high” upon the clipeus and standing „above his servants” he appears as a new Sun. Down through the middle ages this conception of the emperor on the shield as a new sun lives on. In the 13th century Manuel Holobolos in a passage, to which E. Kantorowicz has called my attention, speaks of the raising on shield as an elevation from earth to heaven (γῆθεν . . . ἐν μετεώροις λόφοις), an ascension to the stars, and greets the emperor on the shield as a „great sun.”<sup>30)</sup>

Here we have only established the fact that the ceremony of elevation on a clipeus in Byzantium — at least at the time of Corippus, but probably long before — has been given the cosmic significance peculiar to the *imagines clipeatae*, not, on the contrary, that the ceremony originated in this clipeus complex and has been created as manifestation of the emperor as *Sol in suo clipeo*.

Sol, however, gradually disappears to the advantage of *Sol Justitiae* and the Christian *lux mundi*, and we anticipate Christ and the imperial *χριστομιμήτης* behind Corippus’ *gemini soles*. Christ, too, is lifted towards heaven in the cosmic clipeus, which often, like the imperial clipeus, is adorned with stars<sup>31)</sup>. On illustrations of the Septuagint, behind old-testamental kings being lifted on shield, Christ himself is shown lifted to heaven<sup>32)</sup>. The words in Corippus which immediately follow his description of the radiant Sun emperor, are addressed to the Christ emperor:

*Mea carmina, numen,  
mensuram transgressa suam mirabere forsan,  
quod dixi geminos pariter consurgere soles . . .  
Mens iusti plus sole nitet: non mergitur undis  
non cedit tenebris, non fusca obtexitur umbra,  
Lux operum aeterno lucet splendore bonorum.*

<sup>30)</sup> Manuel Holobolos, in J. Fr. BOISSONADE, *Anecdota Graeca* 3, p. 163. Cf. l.c. 5, p. 161.

<sup>31)</sup> L'ORANGE l.c. fig. 69 and fig. 76.

<sup>32)</sup> References L'ORANGE l.c. p. 109 note 2.

# DER ABBAU DES HERRSCHERKULTES IM ZEITALTER KONSTANTINS

VON

KURT ALAND

Halle/S.

Von jeher hat jenem Zeitalter, in welchem das Christentum nach Jahrhunderten der Unterdrückung zur Gleichberechtigung mit den anderen Kulturen des römischen Reiches hindurchdrang, das besondere Interesse nicht nur der christlichen Kirchen selbst, sondern auch der Historiker gegolten. Aber derartiges, wie wir es seit 25 Jahren erleben, hat es bisher nicht gegeben. Schon beim Ausbruch des zweiten Weltkrieges hatte man Mühe, die Fülle der Untersuchungen zum Zeitalter Konstantins zu übersehen; seit nach dem Ende jener schrecklichen Zeit die wissenschaftliche Arbeit neuen Raum gewonnen hat, ist die Woge so hoch gestiegen, daß sie jeden fortzuschwemmen droht, der versucht, sich einen festen Stand in jener Zeit zu begründen. Philologen, Althistoriker, Historiker, Kirchenhistoriker — sie alle haben sich jener Epoche zugewandt und sind bemüht, ihren grundsätzlichen Charakter wie ihre Einzelheiten zu ergründen. Keiner der wissenschaftlichen Kongresse dieses Jahres — sei es der der Historiker, der Patristiker, der Byzantinisten oder der unsere — geht am Zeitalter Konstantins vorbei, Konstantin und das vierte Jahrhundert stehen ganz offensichtlich in hohem, noch immer ansteigendem Kurse.

Bevor nun nicht die von Grégoire im Anschluß an Frühere mit Nachdruck neu gestellte Frage nach der Echtheit bzw. Zuverlässigkeit der uns für das konstantinische Zeitalter zu Verfügung stehenden Quellen eine zuverlässige Antwort gefunden hat, wird eine Annäherung der einander widersprechenden Meinungen etwa über die religiöse Haltung Konstantins nicht zu erreichen sein. Hier sind, seitdem A. H. M. Jones den Londoner Papyrus 878 als Teil des Ediktes Konstantins an die östlichen Provinzen erwiesen hat (= *Vita Const.* II, 27-29)<sup>1</sup>), An-

<sup>1</sup>) Vgl. jetzt: A. H. M. JONES, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine*, *Journal of Ecclesiastical History* 5, 1954, 196-200.



fänge zu einer Klärung der Situation gemacht.<sup>3)</sup> Zwar wird man sich Jones Schlußfolgerung nicht verschließen können:

“The papyrus proves beyond all reasonable doubt the authenticity of one of the Constantinian documents cited by Eusebius in the Life, and implies that of the rest. It does not of course prove that the Life in which they are quoted is a work of Eusebius, but I find it difficult to believe that a later forger would have troubled to search out the originals of old documents and copy them in extenso.”<sup>3)</sup>,

man wird m.E. sogar noch weiter gehen müssen — aber es wird noch einige Zeit dauern, bis diese Auseinandersetzungen zu einem relativen Abschluß gekommen sind. Nach Erledigung dieser Vorfragen wird dann der Versuch einer Synthese der bisher vorgetragenen Ansichten und Argumente mehr Aussicht auf Erfolg haben — es sei denn, daß trotz der endlich allgemein anerkannten Authentizität der Vita Constantini noch immer eine Auffassung sich behauptet, wie wir sie klassisch von Burckhardt repräsentiert sehen, der ja bekanntlich Euseb zwar als Autor der Vita ebenso wie die Echtheit der in ihr enthaltenen Urkunden anerkennt, dennoch aber Euseb mit starken Worten der Unredlichkeit und der Verfälschung des Bildes Konstantins beschuldigt.<sup>4)</sup> Aber diese Auffassung wird sich dann den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß sie von bestimmten Prämissen, nicht eigentlich von den Quellen ausgeht.

Eines scheint mir festzustehen, wenn im Zusammenhang dieses Kongresses ein Thema wie das diesem Referat gestellte behandelt werden soll: die Abfassung der Vita Constantini durch Euseb muß als Tatsache vorausgesetzt werden und kann nicht im einzelnen diskutiert werden. Außerdem haben wir auszugehen von den Faktoren, welche das 4. Jahrhundert beherrschen, den Tendenzen und Kräften, soweit sie uns in Anbetracht des Abstandes der 16 Jahrhunderte, in dem wir zur Zeit Konstantins stehen, noch faßbar und erkennbar sind. Denn auch für den totalitären Herrscher des 4. Jahrhunderts gilt, daß er zwar bestimmte Faktoren schaffen kann, daß diese Faktoren aber, kaum entstanden, sogleich ihre Eigenexistenz führen und selbständig fortwirken, und daß der Herrscher umso erfolgreicher ist, je klarer er

Zu Weiterem vgl. K. ALAND, *Eine Wende in der Konstantin-Forschung?*, *Forschungen und Fortschritte* 28, 1954, 213-217. Sowie: *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, *Studia Patristica* I, 1957, S. 549-599.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa auch Fr. VITTINGHOFF, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini*, *Rheinisches Museum* NF 96, 1953/54, 330-373.

<sup>3)</sup> S. 200.

<sup>4)</sup> Vgl. S. 384. 362. 334. 376 in „*Die Zeit Konstantins des Großen*“ (zitiert nach der 4. Aufl., Leipzig 1924).

die Tendenzen seines Zeitalters und die es beherrschenden Kräfte erkennt und je entschiedener er sie in seinen oder sich in ihren Dienst stellt. Wir müssen *hier* darauf verzichten, mit Sicherheit erkennen zu wollen, wie es im „fond de l'âme" (Duruy)<sup>5)</sup> Konstantins ausgesehen hat, sondern müssen uns an das halten, was öffentlich sichtbar und wirksam geworden ist, an die Taten des Kaisers, seine Gesetze, Urkunden, Briefe, Bauten und Münzen.<sup>6)</sup>

Das gilt, was zu betonen vielleicht nicht unwichtig ist, *lediglich für die in diesem Zusammenhang angestellten Betrachtungen*. Wird beispielsweise nach dem Glauben Konstantins gefragt, so ist sehr wohl zu versuchen, den „fond de l'âme" zu ergründen. So wichtig und notwendig Dörries' kürzlich in den Abhandlungen der Göttinger Akademie erschienene umfangreiche Darstellung des Selbstzeugnisses Konstantins ist, wird man sich bei einer solchen Fragestellung auch nicht dispensieren können von der jeweils anzustellenden Überlegung, ob Tat bzw. Wort und tatsächliche Meinung Konstantins identisch sind oder ob nicht. Zwar ist das Kriterium der „inneren Einheit" (Dörries S. 12) von außerordentlicher Wichtigkeit, ja entscheidend, aber bis zum Beweis des Gegenteils *muß* die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit „politischen", d.h. zweckbestimmten Handelns, der Vorspiegelung andersartiger Motive, ja der Selbsttäuschung vorausgesetzt werden. So unreflektiert, wie Dörries die Aussagen Konstantins übernimmt, wird man bei einer historischen Darstellung nicht verfahren können. (Das hat übrigens nichts damit zu tun, daß die Untersuchung einmal so geschehen mußte, wie das bei Dörries der Fall ist).

Es kann in unserem heutigen Zusammenhang nicht einmal die Frage gestellt werden: was hat Konstantin mit all dem *beabsichtigt*, sondern darauf kommt es an: was hat er damit *bewirkt*. Die Darstellung, die Euseb vom Leben und Wirken Konstantins gibt, bedeutet in diesem Zusammenhang einen Faktor eigener Art. Denn so, wie Euseb Konstantin zeichnet, hat ihn das vierte Jahrhundert gesehen und so hat er fortgewirkt. Zwar wird man sich auch hier zu fragen haben, ob Euseb nicht (in gutem Glauben oder mit bewußter Tendenz — beide Möglichkeiten müssen ins Auge gefaßt werden, auch dann, wenn man eine direkte Entstellung der Tatsachen durch Euseb für ausgeschlossen hält) eine Transponierung in eine andere Kategorie vornimmt und aus

<sup>5)</sup> V. DURUY, *Histoire des Romains* VII, 1885, 47, 68, vgl. H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Abhandl. d. Akademie d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Klasse III, 34), Göttingen 1954, S. 13 Anm. 1 in Darlegung der Absicht seiner Arbeit.

<sup>6)</sup> Den beiden letzten, von Dörries außer Betracht gelassenen Bereichen kommt sogar eine besondere Bedeutung zu. Denn hier vollzieht sich ein der breiten Öffentlichkeit sichtbares Geschehen. Daß die Ergebnisse einer Befragung der Münzen mager und — zumindest nach dem bisherigen Stand der Forschung — verschieden deutbar sind, ändert nichts an der grundsätzlichen Wichtigkeit ihrer Heranziehung.



der Wirklichkeit ein Wunschbild macht. Aber abgesehen von dieser, Reflektion müssen wir Euseb — mag nun „richtig“ sein, was er schreibt oder nicht — als wirkende Realität nehmen, die Korrektur muß sich aus den in entgegengesetzter Richtung wirkenden heidnischen Zeugnissen ergeben (soweit sie uns faßbar oder rekonstruierbar sind), nicht aus den Abstrichen, die wir bei Euseb auf Grund unserer Kritik an ihm machen zu müssen glauben.

Wenn nun unter diesen Voraussetzungen etwas zum Thema gesagt werden soll, — wobei, um Mißverständnisse auszuschließen, betont werden möchte, daß das Thema mit Absicht so formuliert worden ist, daß es als Fragestellung wie als Behauptung verstanden werden kann — so kann es sich dabei nur um allgemein gehaltene Bemerkungen und zusammenfassende Andeutungen handeln, eine Ausführung im einzelnen und einen aus den Quellen geführten Nachweis verbietet die zur Verfügung stehende Zeit wie die Zwecksetzung des Referates, in anderem Zusammenhang wird beides geschehen müssen.

Daß Diokletian sich bei seinem Herrschaftsantritt den Beinamen des Jupiter beilegt und Maximian den des Herkules, bedeutet nicht nur den Versuch einer Legitimierung der Emporgekommenen oder ein willkommenes Mittel, die Differenzierung der Rangstellung beider Kaiser anzudeuten,<sup>7)</sup> sondern eine Handlung, deren programmatische Absicht unverkennbar ist. Sie ist nicht reaktionär,<sup>8)</sup> aber betont konservativ. Zwar ist die Inanspruchnahme des Jupiter Optimus Maximus durch Diokletian begrenzt bzw. ergänzt durch die inzwischen verfestigten Formen des Kaiserkultes — Alföldi hat ja nur die Rolle des inventor bestritten,<sup>9)</sup> die von Domaszewski, Seeck und anderen Diokletian zugeschrieben wurde, nicht die Tatsache des unter Diokletian auf seine Höhe gelangenden Zeremoniells, vielmehr bekommt durch seine Darlegungen die Inanspruchnahme des Gottherrscher-tums durch Diokletian gerade ihre besondere Nachdrücklichkeit. Wer einen Widerspruch zwischen diesen beiden Fakten sieht, der ist darauf hinzuweisen, daß dieser nicht größer ist als der zwischen dem „Restitutor Imperii“ und der Tatsache, daß Diokletian Rom überhaupt nur einmal besucht hat — wenn er schon wo residierte, dann in Nikomedien — und grundsätzlich darauf verzichtet hat, die urbs in den

<sup>7)</sup> KORNEMANN, *Römische Geschichte* II<sup>2</sup>, 392, STEIN S. 96 usw.

<sup>8)</sup> So Harnack des öfteren und andere.

<sup>9)</sup> *Röm. Mitt.* 1934, I ff.



Dienst seines Strebens zu stellen, Maxentius ist es, der das versucht. Die Inanspruchnahme des Manichäeredikts für die religiösen Absichten Diokletians, wie es oft der Fall ist, muß mindestens mit Vorsicht geschehen, denn es steht zeitlich in zu nahem Zusammenhang mit dem Perserkrieg, und die Beteuerungen, daß das Reich von neuen Religionen reinerhalten werden müsse, um ihm die Gunst der Götter zu erhalten, können zu leicht als den Krieg vorbereitende bzw. rechtfertigende Propaganda ausgelegt werden. Tatsächlich hatte Diokletian sich bisher diesen „neuen Religionen“ gegenüber recht passiv verhalten, und bis zum Ausbruch der Christenverfolgung dauerte es ja auch noch Jahre. Man wird zwar bezweifeln, daß es so war, wie Eduard Schwartz erklärt: „am Hofe Diocletians wimmelte es von Christen“<sup>10)</sup>. Und auch seine generelle Charakterisierung Diokletians erweckt Bedenken:

„Es entsprach der die Dinge vorsichtig lenkenden Art des obersten Augustus, wie er lediglich durch seine undurchsichtige Überlegenheit Mitregenten und Kronprinzen lenkte, so im römischen Iuppiter seinen Beschützer zu verehren, auch dem Mithras Altäre zu errichten und doch die ‚atheistische‘ Kirche zu tolerieren, die sein Regiment ertrug. Als einem Staatsmann war ihm das Regieren die Kunst des Möglichen; ein kriegsgewohnter, kampflustiger Militär war das Element, dessen die geschichtliche Logik sich bediente, um den unaufrichtigen Waffenstillstand zwischen polar entgegengesetzten Mächten in aussichtslosen Krieg zu verwandeln.“<sup>11)</sup>

Dennoch aber ist die Passivität Diokletians gegenüber der Kirche beinahe 20 Jahre hindurch ein Faktum, das schwer, wenn nicht überhaupt gar nicht zu erklären ist, es sei denn, daß man zur Lückenhaftigkeit der Quellen seine Zuflucht nimmt. Aber was wir bei Ausbruch der großen Verfolgung nach dem doch wohl zuverlässigen Bericht des Laktanz<sup>12)</sup> bei Diokletian an ungebrochen naiver Gläubigkeit beobachten können, verstärkt doch die Annahme eines überzeugten Götterglaubens bei Diokletian, der sich bei allem, was er tut, von ihrem Auftrag geleitet weiß. Wenn ihm die Dinge zweifelhaft scheinen, holt er ihre Weisung ein, so vor der Anordnung der Verfolgung beim Apoll von Milet.<sup>13)</sup> Wenn man auch im Hinblick auf die sonstige Nüchternheit Diokletians an eine eigentliche Selbstvergötterung schwer wird glauben können, so scheint doch sein Verhalten nach dem Brand im Palast nicht nur von der Sorge um seine Person ausgelöst, sondern auch bestimmt durch die Entrüstung über den Widerstand gegen seine

<sup>10)</sup> *Constantin*<sup>2</sup>, S. 45.

<sup>11)</sup> *ebda* S. 46.

<sup>12)</sup> *de mort. pers.* 10.

<sup>13)</sup> *ebda* II.

Anordnung: hatte er sich einmal entschieden, so mußte dem Willen des im Herrscher wirkenden höheren Wesens Folge geleistet werden, die *laesa majestas*, das *Sacrilegium* verlangte nach Rache, und so geht die Verfolgung über alle Ufer und scheut vor den vertrauten Dienern genau so wenig wie vor der eigenen Familie zurück.<sup>14)</sup>

Gleichviel nun, wie es damit steht: im Zeitalter Diokletians erreicht der Herrscherkult seine Höhe, vielleicht nicht seiner inneren Lebenskraft, wohl aber seiner Wirksamkeit nach. Ja er steigt so weit, daß wir uns beinahe fragen müssen, ob er sich nicht übersteigert hat; denken wir nur an die bekannte Inschrift CIL III, 710, die den *diis genitis et deorum creatoribus* (gemeint sind damit die Cäsaren) Diokletian und Maximian geweiht ist.<sup>15)</sup> Wir haben es uns angewöhnt, hinter seine Lebendigkeit ein aufgeklärtes Fragezeichen zu setzen.<sup>16)</sup> Das mag für die Literaten und Intellektuellen, vielleicht auch für die Oberschicht gelten, die ja manches „Götterhaupt“ im Laufe der Zeit hatte fallen sehen — im übrigen befließigte sich aber gerade diese Oberschicht dem unmittelbar gegenwärtigen Herrscher, vielleicht nicht dem numen der Gottheit, aber jedenfalls dem der Macht gegenüber, ausgesuchter Servilität. Aber diese Relativierung des Herrscherkultes kann nicht verallgemeinert werden. Wenn er so hoch gestiegen und alle im alten Römertum liegenden Widerstände so gründlich überwunden hatte, so war das nicht nur das Ergebnis einer von oben, von den Herrschern her wohlüberlegt gesteuerten Politik, sondern vor allem das Resultat eines von unten, vom Volke her getragenen Bedürfnisses. Julian, welcher die alte Einfachheit im Umgang des Herrschers mit den Regierten zu erneuern suchte, wirkt als affektiert und stößt ins Leere — natürlich spielt die lange Gewöhnung dabei eine Rolle, aber noch mehr, daß das Volk diese Umgangsform gar nicht wünschte, es wurde von ihr nur befremdet. Jenes Zeremoniell, das wir als byzantinisch anzusehen gewöhnt sind und das wir im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos beschrieben finden, ist nicht erst Erfindung einer späteren Zeit, sondern im wesentlichen

<sup>14)</sup> *ebda* 15.

<sup>15)</sup> Wenn z.B. STADE, *Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung*, Diss. Frankfurt a.M. 1926, darauf hinweist (S. 104 Anm. 44) „wie alt diese Vorstellungen in der römischen Literatur sind“, so scheint mir das mehr auf den ersten Teil des *diis genitis* zu gehen, entscheidend ist dagegen der zweite: *deorum creatoribus*.

<sup>16)</sup> vgl. z.B. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* I<sup>3</sup>, 174.



bereits bis zu Diokletian hin ausgebildet, Alföldi hat das dargelegt und Treitinger hat — weithin seinen Anregungen folgend — es in seiner Untersuchung der „oströmischen Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell“<sup>17)</sup> im einzelnen beschrieben. Der Herrscher sondert sich von der Menge ab, schon früh wird der Zutritt zu ihm stark eingeschränkt, bis er schließlich zum Vorrecht weniger wird. Der Kaiserpalast gilt als Heiligtum, in ihm kommt speziell wieder dem Thronsaal besondere Heiligkeit zu. Dem Herrscher, wenn man zu ihm zugelassen wird, naht man mit der Proskynese, die *adoratio* ist die Form des Umgangs mit ihm. Empfängt man etwas von ihm, so mit verhüllten Händen. Selbstverständlich kann man in Gegenwart des Kaisers nicht sitzen, stehend hört man sich seine Anrede an und stehend trägt man seine Antwort vor; auch bei Ratsversammlungen stehen mit Ausnahme des Kaisers alle Teilnehmer, nur bei besonderen Anlässen erhebt sich der Herrscher. Er sitzt auf dem prächtig ausgeschmückten Throne, der durch *vela* der Sicht der Profanen entzogen ist. Schweigen hat in seiner Nähe zu herrschen, das fordert die Weihe, welche der Augenblick durch seine Gegenwart erfährt. Was zum Kaiser gehört oder von ihm ausgeht, ist ein *sacrum*, gleich was es ist, nicht erst die byzantinische Zeit hat vom *sacrum cubiculum* gesprochen.

Und all das kann nicht abgetan werden als bloßes Formenwerk, das eine rein äußerliche Bedeutung besessen und den Menschen des 4. Jahrhunderts innerlich nicht angerührt habe. Schon die Erscheinung des byzantinischen Hofzeremoniells sollte uns davon abhalten, denn bloß äußerliche, nichtssagende Formen pflegen sich nicht so lange zu halten. Sondern wesentliche Erscheinungen, auch rein umfangsmäßig schon bedeutende Komplexe in der Kirche des beginnenden 4. Jahrhunderts lassen sich nur unter der Voraussetzung erklären, daß die eben beschriebenen Formen des Umgangs mit dem Herrscher den Bischöfen und den Christen jener Zeit überhaupt selbstverständliche Voraussetzungen gewesen sind, an denen zu rütteln ihnen nicht in den Sinn kam. Und zwar nicht deshalb, weil diese Formen ihnen Lappalien schienen, sondern weil sie ihnen so in Fleisch und Blut übergegangen waren, daß sie bei ihnen nichts fanden. Aber eben nicht nur die *Formen* waren ihnen selbstverständlich, sondern auch die dahinter stehende

---

<sup>17)</sup> Jena 1938.



*Vorstellung* des Kaisers als höheren Wesens. Einzelheiten können hier nicht angeführt werden, es sei lediglich darauf verwiesen, daß selbst Ambrosius, der doch durchaus bereit war, unbequemen kirchlichen Forderungen arianischer Kaiser energischen Widerstand zu leisten, mit ruhiger Selbstverständlichkeit von der Adoration der Kaiserbilder spricht: *Aere fusa principum capita, et ducti vultus de aere vel de marmore ab hominibus adorantur*.<sup>18)</sup> Und ebenso bekannt ist der Passus in der Grabrede auf Theodosius,<sup>19)</sup> in welchem Ambrosius davon spricht, daß Helena im Diadem ihres Sohnes Konstantin einen der Nägel vom Kreuz Christi habe anbringen lassen, *ut crux Christi in regibus adoretur*. Man mag in diesen Ausführungen den Versuch einer Abschwächung der Adoration und ihrer theologischen Rechtfertigung erblicken, ihre *Ausübung*, und zwar allgemeine Ausübung geht daraus so unmißverständlich hervor, daß sich die Anführung weiterer Kirchenväterstellen aus dem 4. Jahrhundert hier erübrigt,<sup>20)</sup> späteres ist bei Enßlin gesammelt.<sup>21)</sup>

Und das alles ist so, obwohl der leidenschaftliche Kampf zwischen Staat und Kirche bis 312 eben um diese Adoration des Kaiserbildes ging. Allerdings war mit dieser Adoration das Opfer verbunden; wenn man jetzt die Adoration ohne weiteres darbrachte — vom Opfer kann selbstverständlich nicht die Rede sein — so zeigt sich, wie stark im Christentum inzwischen die Wertung des Kaisers geworden und wie sehr die Haltung der Umwelt übernommen ist. Es gibt ja in der Tat auch auf christlicher Seite, von den Zeiten des Neuen Testaments an, eine Komponente, welche einer Auffassung des Kaisers als übermenschlichem Wesen durchaus günstig ist, selbst bei Tertullian lassen sich

<sup>18)</sup> *Exameron* 6, 57; *CSEL* 32, i, 248; vgl. schon BRÉHIER-BATIFFOL 18f., wo noch mehr Stellen verzeichnet werden. <sup>19)</sup> de obitu Theod. 48.

<sup>20)</sup> Gregor v. Nazianz, Joh. Chrysostomus usw.

<sup>21)</sup> *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, 1943, S. 61 ff., vgl. auch K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, 1936, S. 86. Interessant ist auch, worauf J. GAGÉ, *La théologie de la Victoire impériale*, *Revue Historique* 171, 1933, S. 19 hinweist (vgl. vorher schon E. CH. BABUT, *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*, *Revue Historique* 133, 1916, S. 227 Anm. 1), der Satz bei Vegetius, de re militari II, 5: *jurant* (die Legionäre) *autem per Deum et Christum et per Spiritum sanctum, et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda; nam imperatori, cum Augusti nomen accepit, tanquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio*. Aus der früheren Lit. vgl. BEURLIER, *Le culte impérial, son histoire et organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, 1891; BRÉHIER-BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain* 1920 usw.

solche Züge nachweisen, obwohl gerade dieser zu den leidenschaftlichsten und mutigsten Verteidigern des Christentums gegen die Angriffe der Heiden gehört hat.

Am Rande übrigens: Alföldi weist auf die Unterscheidung von προσκυνεῖν und λατρεύειν bei Origenes hin und führt Contra Celsum 8,56 als „plastisches Beispiel“ dafür an<sup>22)</sup>. Nur: wer hier spricht, ist nicht Origenes, sondern das Neue Testament; aus der Versuchungsgeschichte wird von Origenes wörtlich Matth. 4,9 und 10 angeführt, mindestens muß also eine andere Beweisstelle angeführt werden.

Zwar hatten die Christen in den Denkmälern ihrer Kunst immer wieder das Bild von den drei Jünglingen im Feuerofen vor Augen, das ihnen ein unübersehbares Mahnmal für die Ablehnung der Adoration hätte sein müssen. Denn von jenen Jünglingen war doch einst von Nebukadnezar die Proskynese jenes „goldenen Bildes, das ich habe errichten lassen“, gefordert worden, Dan. 3. Und wir sehen auf diesen Bildern auch die Parallele zur Gegenwart genügend deutlich, wenn jenes „goldene Bild“ eben nicht als beliebiges Götterbild dargestellt wird, sondern als Büste auf einer Säule, d.h. als Kaiserbüste — aber die Christen jener Zeit sahen offensichtlich eben *nicht* dieses Thema in dieser Szene dargestellt<sup>23)</sup>, sondern das der Errettung durch Gott aus der Gefahr, das zahlreiche andere Szenen beherrscht: Noah in der Arche, den Jona-Zyklus, mit denen *zusammen* es immer wieder begeg-

<sup>22)</sup> S. 76

<sup>23)</sup> Sie begegnet ja eben auch nicht nur in dieser Gestalt, sondern sehr viel häufiger ist die bloße Darstellung der Jünglinge im Feuerofen selbst, vgl. z.B. WILPERT, *Katakomben*, Tafel 54,1; 78,1; 114; 169,2; 62,1; 172,2; 231,1 usw., vgl. den Text S. 357-361; WILPERT, *Sarcophagi*, Tafel 135, 159, 162, 170, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 190, 192, 193, 206, 213, vgl. den Text S. 259-263; WILPERT, *Mosaiken und Malereien*, S. 666, 926. Für die Verweigerung der Anbetung der Statue haben wir WILPERT, *Katakomben*, nur zwei Beispiele, vgl. Tafel 123 (begleitet von der Aufweckung der Tochter des Jairus und des Lazarus) und das nur in der Nachzeichnung Bosios erhaltene aus San Callisto (gegenüber zwar die Anbetung der Magier, im Scheitel des Bogens jedoch den guten Hirten, umgeben vom Jona-Zyklus, vgl. SYBEL, *Christ. Antike* I, 286), vgl. den Text S. 361-362; in den „Mosaiken und Malereien“ begegnet es uns nicht, häufiger dagegen bei den Sarkophagen, wobei allerdings die Mehrzahl in unserem Zusammenhang wegen ihres Fragmentcharakters keine Eingliederung zuläßt, vgl. Tafel 73 (das sind aber doch wohl eindeutig die Magier bei Herodes), 92 (zusammen mit einer Fülle biblischer Szenen, auf die Stygers Theorie der erzählenden Darstellung passen würde), 151 (rekonstruiert), 176 (Fragmente, über deren ergänzende Szenen nichts zu sagen ist), 177 (Nr. 5, daneben der Jona-Zyklus), 188 (daneben die Anbetung der Magier), 199 (Fragmente, über deren begleitende Szenen Sicheres nicht gesagt werden kann, die Magier sind offensichtlich nicht dabei, soweit Reste erhalten sind), 200 (Fragmente, wie 176), 201 (dasselbe), 202 (4 Fragmente, daneben die Anbetung der Magier, weiteres nicht



net. Es handelt sich offensichtlich *nicht*, wie Becker behauptet<sup>24)</sup>, um ein „Kampfsymbol gegen die Kaiseranbetung“, obwohl Alföldi<sup>25)</sup> und auch v. Schoenebeck<sup>26)</sup> dieser These zugestimmt haben.

Auch ein anderes bei Alföldi angeführtes Denkmal scheint mir etwas schärfer interpretiert werden zu müssen. Bei der sogenannten Hetoi-

bekannt), 209, 213 (Fragmente, wie 199), 215 (Fragmente, ob Nr. 2 überhaupt hierher gehört, ist zweifelhaft). Auch das Sarkophagrelief im Kaiser-Friedrich-Museum (WULFF I, Nr. 17) ist Fragment, daneben steht jedoch deutlich Noah in der Arche. — Abgesehen von diesen Einzelheiten ist sogar grundsätzlich zu fragen, ob die Christen der frühen Zeit im Bild der drei Jünglinge, sei es mit oder ohne Nabuchodonosor und das Götterbild, überhaupt eine Anspielung auf den Kaiserkult sehen *konnten*. Wir lesen immer nur Dan. 3, 1-18, diese Verse würden das möglich machen — aber die Erzählung geht doch weiter: in 3, 19-30 wird berichtet, daß die drei aus der Feuersglut gerettet werden, Nabuchodonosor ruft sie selbst aus dem Ofen heraus, preist den Gott, der die Jünglinge bewahrt hat und verkündet, jeder solle in Stücke gehauen werden, welcher künftig den von den drei Jünglingen verehrten Gott schmähe, sein Haus solle in einen Schutthaufen verwandelt werden, „weil es keinen anderen Gott gibt, der auf solche Weise zu erretten vermag“ (Dan. 3, 29). Anschließend werden die Jünglinge wieder in ihre hohen Staatsämter eingesetzt. — Die alte Kirche hat eine bessere Bibelkenntnis besessen als wir, der Schluß der Erzählung macht es m.E. *unmöglich*, daß sie — wie Becker, Kruse usw. das wollen — in der Szene eine Anspielung auf den Kaiserkult gesehen hat.

<sup>24)</sup> Erich BECKER, *Protest gegen den Kaiserkult und Verberrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit*, in: *Konstantin der Große und seine Zeit* . . . hrsg von F. J. Dölger, Freiburg 1913 (19. Suppl. heft der *Röm. Quartalschrift*) S. 155 — 190.

<sup>25)</sup> S. 75 f., „wie E. Becker trefflich gezeigt hat“.

<sup>26)</sup> *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*, 1939, S. 19 f. SCHOENE-BECK will die Szene (neben derjenigen der Bekehrung der Soldaten im Quellwunder des Petrus) sogar zur absoluten Datierung der Denkmäler benutzen: „Es ist längst erkannt worden, daß hierin eine unzweideutige Anspielung auf den Kaiserkult vorliegt — und dies ist unter den Augen der Behörden erst darstellbar, sobald dieser Streitpunkt zugunsten der Christen erledigt ist“ (S. 20 Anm.). Wenn er sich dabei auf KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, 1934, S. 84 ff. beruft, der den Tatbestand „schärfer herausgearbeitet“ habe als Becker, so kann ich dies nicht finden. Kruse legt dar, wie bei den christlichen Schriftstellern die Parallelität zwischen Dan. 3 und den Vorgängen bei den Prozessen gegen die Christen betont wird — aber es handelt sich dabei um Schriftsteller des *dritten* Jahrhunderts, die einzige Ausnahme in späterer Zeit macht Hieronymus, aber dessen Danielkommentar stammt aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Da war im Westen die Stimmung gegenüber dem Kaiser bereits wieder umgeschlagen, was hier nicht dargelegt werden kann, vgl. meinen Aufsatz „*Kaiser und Kirche*“ in: *Aus der Byzantinistischen Arbeit der DDR*, Bd. I, Berlin 1957, S. 188-212.

Leider ist mir Kruses angekündigte Untersuchung „Die Nabuchodonosor-Szene in der altchristlichen Literatur und Kunst“ nicht zugänglich gewesen (ist sie erschienen?), dann wäre mehr zu sagen, am grundsätzlichen Ergebnis würde sich jedoch wohl nichts ändern.



masie handelt es sich m.E. nicht um eine „Angleichung“, nicht um einen „Parallelismus mit dem Kaisertum“,<sup>27)</sup> sondern um eine unmittelbare Einwirkung der aus dem Kaiserkult übernommenen Haltung der Christen dem Herrscher gegenüber. Natürlich ist in der Apokalypse 4,2 f. von einem Throne die Rede, aber dort heißt es doch: καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος, καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθον ἱάσπιδι καὶ σαρδίῳ.

Gott selbst sitzt dort, „nur der farbige Abglanz des Ungenannten und Unnennbaren wird mit dem Schimmer von Edelsteinen gleichnishaft umschrieben“.<sup>28)</sup> Die weiteren Angaben der Apokalypse sind ganz klar: rings um diesen Thron stehen 24 weitere Throne, auf ihnen sitzen 24 Älteste mit goldenen Kronen auf den Häuptern, vor dem Thron brennen 7 Fackeln usw. usw. Von all dem ist, greifen wir das bekannteste Beispiel heraus, beim Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom nicht die Rede. Hier steht das Kreuz auf dem leeren Thron im Scheitelpunkt des Triumphbogens, an der hervorgehobensten Stelle, links und rechts von Petrus und Paulus umgeben, in fester Verbindung mit der Weiheinschrift des Sixtus<sup>29)</sup> — jede direkte Verbindung zur Apokalypse fehlt, vielmehr wird auf dem Triumphbogen sonst die Kindheitsgeschichte Jesu, weithin nach apokryphen Vorlagen, erzählt. Die Einzelheiten dieser bis ins 4. Jahrhundert zurückreichenden Darstellung<sup>30)</sup> können hier nicht erörtert werden, der Ursprung jedoch — und auf ihn kommt es hier an — scheint mir klar. Alföldi hat selbst die Abbildung der sog. Hetoimasie an den Ab-

<sup>27)</sup> ALFÖLDI, *Röm. Mitteilungen* 1935, S. 139.

<sup>28)</sup> LOHMEYER z.St., *Handbuch z. NT*, S. 43.

<sup>29)</sup> vgl. dazu A. SCHUCHERT, *S. Maria Maggiore in Rom I*, Rom 1939. Abbildung bei WILPERT, *Mosaiken und Malereien*, Tafel 70 u.ö.

<sup>30)</sup> Wieweit die Belege für diese sicher zutreffende Annahme reichen, hängt von der Datierung des Elfenbeinkästchens im Museo Civico zu Pola ab, auf dessen Vorderseite die „Hetoimasie“ dargestellt ist. F. GERKE, *Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit*, *Rivista di Archeologia Cristiana* 12, 1935, S. 119-163, spricht von „späthonorianischer Zeit“, S. 133, deutet allerdings die Möglichkeit früherer Entstehung des Themas an, S. 154. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 2. Auflage Mainz 1952, S. 62 f. zu Nr. 120 (dort die Literatur) äußert sich nur allgemein. WILPERT, *Malereien und Mosaiken*, S. 365 f., sagt, das Kästchen gehöre „vielleicht noch dem 4. Jahrhundert an“, meint jedoch, daß das Thema bereits im konstantinischen Baptisterium und in der Lateranbasilika dargestellt gewesen sei.

Weitere Beispiele im Baptisterium der Orthodoxen zu Ravenna, WILPERT, *Malereien und Mosaiken*, Tafel 77, 81, im Baptisterium der Arianer (*ebda*, Tafel 101), in S. Matrona zu S. Prisco (*ebda*, Tafel 77), in der Zenokapelle in S. Prassede (*ebda*,

schnitt angehängt, in welchem er die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen behandelt.<sup>31)</sup> Schon auf den Münzen des Titus und Domitian wird der leere Thronsessel abgebildet, auf dem aufgerichtet der den Kaiser repräsentierende Kranz sichtbar ist. Nicht eine „Angleichung“, eine „Parallele“ scheint mir bei der sog. Hetoimasia vorzuliegen — typisch, daß Wulff (Anh. S. 44) sie noch 1935 aus „neupersischen Vorstufen“ ableiten will, so wie früher das Herrscherzeremoniell bei Diokletian aus persischem Vorbild erklärt wurde —, sondern eine unmittelbare Übernahme aus dem Bereich des Herrscherkultes. Wie die Adoration fortwirkt, so auch die Auffassung der Repräsentation der vollen Wirksamkeit durch den leeren und mit einem Symbol geschmückten Thron. So wie der Kranz auf dem Thronsessel den Kaiser als in voller Kraft anwesend darstellt, so das Kreuz (bzw. die Schriftrolle) auf dem Thron Christus. Das wäre dann allerdings der Höhepunkt der Einwirkung bzw. Fortwirkung außerkirchlicher Vorstellungen in den innersten Raum der Kirche.<sup>32)</sup>

Der Abbau des Kaiserkultes im Zeitalter Konstantins — so hieß unser Thema. Eingangs wurde betont, man könne es sowohl als Fragestellung wie als Behauptung auffassen. Bisher scheint die Fragestellung, genauer die Infragestellung im Vordergrund zu stehen. Denn wenn wir sehen, wie unmittelbar der Herrscherkult in Bezirken fortwirkt, die seinem Einfluß unbedingt entzogen sein müßten, scheint sich als

---

Tafel 115), in Sant' Alessio (*ebda*, S. 59), in der Basilika des Junius Bassus (*Rivista di Arch. Crist.* 9, 1932, Fig. 22 nach S. 254) und öfter. Zum Thema vgl. WILPERT, *Malereien und Mosaiken s.v. Thron und Ektimasia*, zur Herkunft vgl. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, S. 199 f.: „L'iconographie chrétienne pouvait s'inspirer de cet usage d'exposer un trône du Seigneur et se rappeler, d'autre part, le trône des visions eschatologiques de l'Apocalypse. Mais sinon le texte de la vision de saint Jean, du moins l'habitude d'exposer l'Evangile sur un „saint trône“, ainsi que son adoration que figurent souvent les oeuvres de l'art chrétien et enfin la forme plastique du trône sur ces images, sa somptueuse décoration, son coussin, les objets symboliques qu'il supporte, — ont été sûrement inspirés par les rites et les images de l'iconographie officielle de l'Empire romain. On ne peut douter, en effet, que le rite hellénistique du solisternium appliqué au souverain a été connu à Rome dès le Haut-Empire — même depuis César — et que le trône de l'empereur, avec son effigie ou un insigne de son pouvoir (notamment une espèce de sudarium et la couronne, qu'on retrouvera l'un et l'autre, dans l'iconographie du trône du Christ), avait été adoré comme le souverain lui-même qu'il remplaçait.“ vgl. u.a. S. 214 f.

<sup>31)</sup> *Röm. Mitteilungen* 1935, S. 134 ff.

<sup>32)</sup> vgl. Julius SCHLOSSER, *Präludien*, Berlin 1927, S. 9-43 Heidnische Elemente in der christlichen Kunst des Altertums, insbes. S. 27 f., aber mit einigen Unklarheiten.



Resultat mit Nachdruck die These der Aufrechterhaltung des Kaiserkultes herauszukristallisieren. Und in der Tat wird man von einer Transponierung des Kaiserkultes, der heidnischen Herrscherverehrung in die christliche Zeit sprechen müssen. Wenn es sich so verhält, wie darzulegen versucht wurde, daß wir mit einer ungebrochenen Fortwirkung ganzer Komplexe des Herrscherkultes zu rechnen haben, und daß auch die Christen nichts dabei finden, wenn in ihrer Mitte spezifisch heidnische Symbole in Geltung stehen und von ihnen Handlungen geleistet werden, die eigentlich in schärfstem Gegensatz zu ihrem Glauben stehen, dann allerdings wird man manches, was bisher als Beweis für heidnische Sympathien Konstantins oder gar für seinen fortdauernden heidnischen Glauben angesehen wurde, anders zu werten haben. Nehmen wir beispielsweise die Münzen, unter denen bekanntlich eindeutig christliche Prägungen die absolute Ausnahme und Prägungen mit christlichen Zusätzen (Kreuz, Christusmonogramm usw.) eine verhältnismäßige Seltenheit darstellen. Man wird dann das Zeugnis der Konstantin in einer den alten Glauben begünstigenden Haltung zeigenden Münzen weniger schwer ins Gewicht fallen lassen als bisher, ebenso wie die Nimbierung dort und auf den Medaillons und selbst die vielzitierte Porphyrsäule mit dem Standbild des Helios und der Inschrift Κωνσταντίνῳ λάμποντι Ἡλίου δίκην anders beurteilen. Ist sie doch von Konstantin aus Ilion nur zur Ausschmückung seiner neuen Hauptstadt entführt und mit jener Inschrift aufgestellt worden, ohne daß Strahlenkranz und Globus als Symbole zuvor entfernt wurden, ja unter Hinzufügung jener Inschrift, (die Konstantin übrigens ja nicht mit Helios identifiziert sondern in Beziehung setzt). Globus wie Strahlendiadem sind zudem, vgl. Alföldi<sup>33</sup>), durchaus Bestandteile jener den Herrscher charakterisierenden Insignien. Ebenso wird uns die ins Kolossale gesteigerte Größe des Standbildes Konstantins nicht mehr stören, die selbst Delbrück als „persönliche Apotheose“ auffaßte, als Hinweis darauf, daß „der Kaiser als eigene vergöttlichte Person erschien, seine *divina maiestas*“.<sup>34</sup>)

So ließe sich noch manches sagen. Aber das bedarf eingehender Darstellung und Begründung, die hier nicht möglich ist, auch jene letzten Bemerkungen müssen am gesamten Material sorgfältig ausgeführt und nachgeprüft werden, woran hier nicht zu denken ist. Fassen

<sup>33</sup>) Röm. Mitteilungen 1935, S. 117, 139.

<sup>34</sup>) Spätantike Kaiserportraits, S. 127 f.



wir mit Rücksicht darauf einmal den dem bisherigen entgegengesetzten Aspekt ins Auge. Vorhin war kurz darauf hingewiesen worden, wie bedeutungsvoll Stehen und Sitzen für das Kaiserzeremoniell sind und welche grundsätzliche Wichtigkeit allen ähnlichen — für uns Äußerlichkeiten zukommt. Die Gewalt des Gottkaisers kommt dadurch zum Ausdruck, daß er sitzt. Wenn wir nun ein Medaillon finden, auf dem Diokletian und Maximian sitzend, Jupiter und Herkules dagegen stehend und die Kaiser bekränzend dargestellt werden <sup>35)</sup> — und dieses Medaillon ist nicht singulär, denn auf dem Triumphbogen von Saloniki wiederholt sich das Bild der sitzenden Herrscher und der sie stehend umgebenden Götter — so sehen wir, wie bei jener vorhin zitierten Inschrift, den Herrscherkult in seinem höchsten Anspruch. Wenn wir nun damit den Bericht des Euseb über das Konzil von Nicäa vergleichen, <sup>36)</sup> so scheinen wir uns in einer anderen Welt zu befinden. Die Bischöfe versammeln sich im Saale, Sitze sind für sie aufgestellt. In feierlichem Schweigen erwartet man das Kommen des Kaisers. Erst zieht das Gefolge ein, dann erscheint Konstantin in vollem kaiserlichen Ornat. Darüber, daß die Versammlung bei seinem Erscheinen aufgestanden war, wird nichts gesagt — das ist wohl selbstverständlich —, aber die Bischöfe dürfen sich nicht nur setzen, sondern der Kaiser macht sogar Anstalten stehen zu bleiben und ist nicht eher sich zu setzen bereit, als bis die Bischöfe ihn dazu aufgefordert haben. Auch die Begleitung nimmt Platz. Es findet weiter ein gemeinsames Festessen statt, bei dem offensichtlich ebenfalls keine Rangunterschiede gelten. <sup>37)</sup> Wir scheinen in einer anderen Welt zu sein. Der Herrscher hat sich seiner Ausnahmestellung begeben, scheint es. Und an anderer Stelle berichtet Euseb, <sup>38)</sup> daß zur Zeit des Tricennats „einer von den Priestern Gottes“ den Kaiser selig gepriesen habe, weil er in diesem Leben allein das ganze Reich regiere und in jenem zukünftigen zusammen mit dem Sohne Gottes herrschen werde. Daraufhin sei Konstantin unwillig geworden und habe sich „so vermessene Worte“ verboten und gemahnt, es solle für ihn gebetet werden, daß er hier und dort des Dienstes Gottes würdig erfunden werde.

In beiden Berichten, könnte man meinen, sei der Abbau des Herrscherkultes mit Händen zu greifen. Nun — die Wirklichkeit sah anders aus. Nicht umsonst bemerkt Euseb im Anschluß an den Bericht

<sup>35)</sup> GNECCHI, *Medaglioni Romani*, 1912, Tafel 5,9.

<sup>36)</sup> *Vita Const.* III, 10. <sup>37)</sup> *Vita Const.* III, 15. <sup>38)</sup> IV, 48.

über das Festmahl zu Nicäa, daß man dieses Festmahl für ein Bild vom Reiche Christi hätte halten oder meinen können, „es sei alles nur Traum und nicht Wirklichkeit“.<sup>39)</sup> Denn selbstverständlich hat Konstantin das Zeremoniell für sich genauso in Anspruch genommen wie seine Vorgänger und seine Nachfolger. Nehmen wir nur den Bericht über seinen Tod. Da ist der Leichnam des Kaisers in vollem Schmuck, im Purpur und mit Diadem in goldenem Sarge aufgebahrt.<sup>40)</sup> Die Führer des Heeres, die obersten Beamten erweisen dem Toten dieselbe Proskynese zu denselben Stunden wie dem Lebenden. Das gleiche gilt für die Senatoren usw. Das berichtet Euseb mit Selbstverständlichkeit.<sup>41)</sup> Und wir brauchen uns ja auch nur die Epitheta anzusehen, die Euseb in seinen Schriften selbst Konstantin beilegt. Er ist nicht nur der Gottgesandte, den Gott selber zum Kaiser ausgerufen hat, noch ehe das vom Heer getan wurde,<sup>42)</sup> der βασιλεύς, über den Gott, der μέγας βασιλεύς, seine Hand hält,<sup>43)</sup> nicht nur sozusagen ὑποφῆτης τοῦ θεοῦ λόγου,<sup>44)</sup> sondern ein Abbild des höchsten Gottes, so wie sein Reich ein irdisches Abbild der Herrschaft Gottes ist: Euseb nennt ihn ὁ τῆς ἐπέκεινα βασιλείας τὸ μίμημα βασιλικαῖς ἀρεταῖς τῇ ψυχῇ μεμορφωμένος<sup>45)</sup>, ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένος ἰδέαν<sup>46)</sup>. Konstantin ist der Bringer der Heilszeit, er hat messianische Bedeutung.<sup>47)</sup> So könnte man fortfahren;<sup>48)</sup> den „widerlichsten aller Lobredner“<sup>49)</sup> hat Burckhardt Euseb dafür genannt; Byzantinismus — schwere theologische Irrtümer, die charakteristisch für des Euseb arianische Theologie seien, das sind die Urteile, mit welchen die Theologen diese Haltung Eusebs quittiert haben.

Es ist richtig, daß von den Voraussetzungen des Origenes aus sich bestimmte Ansätze für diese Wertung des Kaisers ergeben, aber ich möchte meinen, mindestens ebenso sehr ist Euseb hier bestimmt von den Voraussetzungen seiner Zeit, von der Wertung des Kaisers, die den Christen des beginnenden vierten Jahrhunderts mit ihren heidnischen Zeitgenossen gemeinsam ist. Selbstverständlich bringen die Christen, zumindest die Theologen, wenn sie Stellung und Aufgabe des Kaisers umschreiben, neue Vokabeln hinzu, die den heidnischen

<sup>39)</sup> III, 15.

<sup>40)</sup> IV, 66.

<sup>41)</sup> IV, 67.

<sup>42)</sup> h.c. VIII 13, 14.

<sup>43)</sup> *Laus Const.* X, 7.

<sup>44)</sup> II, 4

<sup>45)</sup> V, 2.

<sup>46)</sup> V, 4 u. ö.

<sup>47)</sup> VII, 10-12.

<sup>48)</sup> Zu beachten ist, daß die zitierten Stellen fast alle aus der Tricennatsrede stammen, aus jener Zeit also, von der Euseb den oben angeführten Vorgang berichtet.

<sup>49)</sup> S. 333.



Ausführungen über den Gegenstand fremd sind. Und selbstverständlich differiert ihre Aussage im Letzten von der der Heiden: Der Kaiser ist eben *nicht* Gott, er ist *nicht* Christus — aber er ist *wie* Gott, seine Gewalt ist *göttlich*, sie ist unumschränkt. In der *Grundhaltung* sind Christen und Heiden eins. Und zwar gilt das für Christen *aller* theologischen Richtungen. Berkhof hat zwar gemeint, nachweisen zu können, „alle arianische und semi-arianische Theologie hat eine wesensmäßige Tendenz zum Byzantinismus“, während das für die westliche Theologie nicht gelte.<sup>50)</sup> Aber das ist nicht richtig. Es gibt im Westen im Anfang wie im weiteren Verlaufe des 4. Jahrhunderts genau dieselbe Devotion dem Kaiser gegenüber. Wenn wir daneben Töne z.B. heftiger Kritik am Kaiser (z.B. an Konstantius) hören, dann deshalb, weil Kaiser und Theologen theologisch ausgesprochen verschiedener Meinung sind. Nehmen wir ein krasses Beispiel, dem m.E. symptomatische Bedeutung zukommt: die Donatisten, die bekanntlich schon unter Konstantin dem Kaiser mit Erbitterung entgetreten bis hin zum bewaffneten Widerstand. Aber: sie waren es, die bei den Auseinandersetzungen mit Caecilian als erste den Schiedsspruch des Kaisers anriefen und ihn mit immer erneutem Drängen für sich einzuspannen versuchten. Erst als ihnen klar wird, daß das nicht gelingen kann, schlagen sie sich auf die Gegenseite. Hätte der Kaiser sich für sie entschieden, hätte das Bild von Grund auf anders ausgesehen. (Das soll, nebenbei bemerkt, nicht heißen, daß die Haltung der Donatisten und der Theologen überhaupt nur von Machtgesichtspunkten bestimmt gewesen wäre, es geht ihnen um die rechte Auffassung vom Wesen der Kirche, um den Gehorsam Gottes. Denn für alle Theologen — und weithin auch für die Kirche — gilt für die Verehrung des Kaisers die Voraussetzung des rechten Glaubens, sonst werden sie nach dem Grundsatz von Apg. 5 genötigt, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen). Also: auch die Theologen des Westens, die beispielsweise Konstantius widersprechen oder ihn so heftig angreifen, wie etwa Lucifer von Calaris, haben das getan, weil Konstantius den Arianismus förderte, hätte er ihre theologische Meinung geteilt, wären diese Töne unterblieben. Auch im späteren, nun wirklich byzantinischen Osten haben wir im Monophysitenstreit dieselbe Situation. Die Grenze der

---

<sup>50)</sup> *Kirche und Kaiser*, 1947, S. 200, vgl. dazu den o.a. Aufsatz „Kaiser und Kirche“.



Herrscherverehrung ist für die Christen da gegeben, wo der Glaube in Gefahr ist oder scheint.

Vielleicht hat des Konstantius Kampf gegen die theologische Haltung des Abendlandes dessen Emanzipation von der Herrscherverehrung wesentlich befördert, so daß es zur Erscheinung des Ambrosius kommen kann, der nun gegenüber dem Kaiser nicht nur Widerstand leistet, wenn die eigene Glaubensüberzeugung in Gefahr ist (z.B. beim Streit um die Kirchen in Mailand, die er den Arianern abtreten soll), sondern auch dann, wenn er den Kaiser gegen die sittlichen Forderungen verstoßen sieht (z.B. Theodosius beim Blutbad von Thessalonich). Im Osten liegen die Dinge anders. Hier befindet sich die überwiegende Mehrheit der Theologen in Übereinstimmung mit der Haltung des Kaisers; unter Konstantius wird dessen Haltung getragen von der antinicianischen Opposition, als diese mit Hilfe des Kaisers gesiegt hat, zerfällt sie zwar in verschiedene Gruppen — und diese leisten dem Kaiser, soweit sie abweichender Meinung sind, auch sogleich Widerstand —, aber es bleibt auch in den Zeiten der christologischen Streitigkeiten immer eine so große, die kirchliche Meinung des Kaisers teilende Gruppe übrig, daß das Bündnis zwischen Kaiser und Kirche und die Fortpflanzung der Verehrung des Kaisers und seiner eigentümlichen Stellung nie ernsthaft in Gefahr gerät. Aber das führt uns nun endgültig über unser Thema hinaus und muß hier beiseite gelassen werden. Auf jeden Fall jedoch wird man sagen können, daß die Person Konstantins die Voraussetzung dafür abgegeben hat, daß die Herrscherverehrung bei den Christen im Anfang des 4. Jahrhunderts sich von der der Heiden nur graduell unterscheidet und nicht grundsätzlich, und daß so lange und so stark die Elemente des heidnischen Herrscherkultes auch im christlichen Raum sichtbar sind.

Denn dieser Kaiser war Christ, bzw. — und damit kommen wir auf die Fakten, von denen eingangs die Rede war — seine Handlungen mußten bei den Christen diesen Eindruck hervorrufen. Auf dem dunklen Hintergrund der diokletianischen Christenverfolgung mußte sich auch schon ein der Kirche gegenüber toleranter Kaiser aufs nachdrücklichste abheben. Vergessen wir nicht, daß im Christentum von Anfang an, und nun besonders, seit es in der Welt heimisch geworden war, die Sehnsucht nach einem Ausgleich mit dem Imperium lebendig war. Wenn man bei den Apologeten liest, wie sorgfältig jede Maßnahme der Kaiser registriert wurde, die auch nur im entferntesten

einer freundlichen oder auch nur sachlichen Haltung gegenüber dem Christentum ähnlich war, wenn man feststellt, wie nachdrücklich selbst Tertullian die Loyalität der Christen beteuert, wenn wir sehen, wie sich an die Kaiser, die aus Schwäche oder Gleichgültigkeit nichts gegen die Christen unternahmen, nur zu bereitwillig in der Kirche die Legende anknüpfte, sie seien heimlich Christen gewesen — dann wird einem deutlich, daß hier Jahrhunderte hindurch eine Bereitschaft zur Staats- und Herrschertreue angestaut war, die ungestüm sich in dem Augenblick ergießen mußte, wo sich ein Herrscher fand, der dem Christentum auch nur eine relative Freiheit ließ. Und das tat Konstantin. Und mehr als das. Der Kirche wurde nicht nur die Freiheit gegeben, ihr wurde auch zurückerstattet, was sie in den Verfolgungen verloren hatte; darüber hinaus wurden ihr — z.B. in Afrika — kaiserliche Stiftungen gewährt. Schon 313 tagt in Rom offiziell eine Synode, und zwar im kaiserlichen Palast selbst. Kirchenbauten beginnen in Rom wie im Orient, ausgestattet mit aller Pracht, allerorts erhält die Kirche staatliche und stattliche Schenkungen. Gesetze werden erlassen, welche den Klerus begünstigen und nicht selten als christlich inspiriert zumindest ausgelegt werden können. Die Kaiserinmutter Helena bereist in Palästina die den Christen teuren Stätten, die Bischöfe werden mit kaiserlicher Post zu den Synoden befördert, der Kaiser erscheint selbst zu ihnen — und zwar auf die beschriebene Weise — und so fort. Man muß nur einmal das 10. Buch der Kirchengeschichte des Euseb, und in ihm besonders die ersten Kapitel lesen, dann bekommt man einen Eindruck, von welchem überströmenden Jubel die Christen jener Zeit erfüllt gewesen sind und von welcher Dankbarkeit gegenüber dem Kaiser, dessen Werk das war. Von hier aus versteht sich das Zusammenfließen der Haltung der Christen mit der der Heiden gegenüber dem Kaiser, die zwanglose und beinahe zwangsläufige Übernahme des Herrscherkultes in der beschriebenen Form.

So werden wir unser Thema: der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins als Fragestellung auffassen müssen, die im wesentlichen zu verneinen ist. Die Stellung des Herrschers ist im Zeitalter Konstantins fast dieselbe wie im Zeitalter Diokletians. Fast dieselbe, so wird man es zusammenfassen müssen. Denn der Herrscherkult wird eben transponiert. Die Christen übernehmen die Adoration, die Verehrung des Herrschers als des Repräsentanten der Gottheit — aber nicht das Opfer. Und auch der Herrscher tut dasselbe. Die For-



men des Kaiserkultes bleiben; auch Konstantin kann sie nicht entbehren, sie sind ihm wohl ebenso vertraut wie den Untertanen — und vor allem: er benötigt sie unbedingt zur Aufrechterhaltung und Festigung seiner Herrschaft, ist Konstantin letztlich doch nichts anderes als ein Usurpator. Aber: im Letzten tritt er über den Rahmen des Kaiserkultes hinaus. Ohne Zweifel sind Konstantin im heidnischen Bereich ungezählte Opfer gebracht worden, so wie seinen Vorgängern auch. Jedoch wenn es sich um einen offiziellen Akt unter seiner Beteiligung handelt, dann unterbleibt das Opfer. Als die Stadt Hispellum in Umbrien zur Flavia Constans wird, können Einrichtung und Weihe eines Tempels für die gens Flavia nicht vermieden werden — aber es muß geschehen ohne priesterliche Zeremonien und Opfer. So auch anderswo.<sup>51)</sup> Als Konstantin 312 über Maxentius gesiegt hat, zieht er im Triumph in Rom ein. Das ist unumgänglich und nicht nur ein von ihm erwartetes Schauspiel, sondern auch eine politische Notwendigkeit. Aber das Opfer auf dem Kapitol, worauf Johannes Straub mit Nachdruck hingewiesen hat,<sup>52)</sup> das nach altem Recht zum unumgänglichen Bestandteil dieses Triumphes gehört, unterbleibt.

Damit haben wir auch einen genauen Zeitpunkt für den Beginn des Abbaues des Herrscherkultes unter Konstantin. Denn ein Herrscher, der nicht mehr opfert, ist nicht mehr *Dominus et Deus, Summus Deus*. Und die Untertanen, die diesem Herrscher zwar alle Ehren erweisen, die dem Gottkaiser vorher dargebracht worden sind, aber davon das Opfer ausschließen, kann man nicht als diesem Kult zugehörig bezeichnen. Diesem Herrscherkult fehlt die Krönung, er heißt noch so und sieht noch so aus wie einst, aber er ist von Grund auf verwandelt.

Wie hat nun Konstantin seine Stellung als Herrscher dieser Kirche

---

<sup>51)</sup> LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* 3<sup>2</sup>, 140; vgl. u.a. schon E. BEURLIER, *Le culte rendu aux Souverains dans l'antiquité*, *Revue des questions historiques*, N.S. 7, 1892, S. 51.

<sup>52)</sup> *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, 1939, 192 ff.; J. VOGT, *Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantin des Großen*, Festschrift für Leopold Wenger, Bd II, 1945 (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* Bd 35), S. 127 weist auf M. A. HUTTMANN, *The establishment of christianity and the proscription of paganism*, New York 1914 S. 97 f. hin (mir i.A. nicht zugänglich), vgl. jedoch BERNAREGGI, *Costantino imperatore e Pontefice massimo*, der 1913 bereits auf diesen Tatbestand aufmerksam gemacht hat (*Scuola cattolica* 5, 1913, S. 246), der nun durch das Schweigen der Panegyriker doch wohl einwandfrei bewiesen ist.



gegenüber verstanden? Damit wären wir beim τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος<sup>53)</sup>, den man verschieden zu übersetzen pflegt, (wobei beide Möglichkeiten: „Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche“ oder „Bischof über die Heiden“ übrigens bis auf Valesius und Tillemont zurückgehen und keineswegs so neu sind, wie manchmal behauptet), oder auch bei den Verfügungen, die Konstantin für seinen Tod trifft. In der Kirche der 12 Apostel, zu seinen Lebzeiten auf seinen Wunsch hin erbaut, läßt er sich als den dreizehnten beisetzen, Konsekrationsmünzen werden geprägt und Bilder stellen im Reich die Apotheose des Kaisers dar. Mit allem Zeremoniell wird Konstantin aufgebahrt, und nach altem Ritus wird er zu Grabe getragen. Aber die Truppen, welche den Sarg geleiten, und selbst der Katechumene Konstantius ziehen sich zurück, als dann die christliche Trauerfeier, doch wohl die Totenmesse, in der Kirche beginnt, so noch einmal die Einheit von Kaiserzeremoniell und neuem Glauben handgreiflich demonstrierend, jenen Herrscherkult, der ganz die Formen des alten aufweist, aber doch etwas Neues ist. Was bedeutet jener dreizehnte Sarkophag? Repräsentiert er den, der mit der Zugesellung zu den Aposteln nur einen Beweis seiner Frömmigkeit gibt und sich der Segenskraft der ihnen dargebrachten Gebete versichern will,<sup>54)</sup> oder den, der sich den Aposteln gleich oder gar über sie gestellt weiß?<sup>55)</sup> Aber damit sind wir bei der Frage nach der persönlichen Religiosität Konstantins,<sup>56)</sup> und die gehörte ausdrücklich nicht zu unserem Thema.

<sup>53)</sup> *Vita Const.* IV, 24.

<sup>54)</sup> So DÖRRIES.

<sup>55)</sup> So HEISENBERG, BAUMSTARK, KOETHE und WEINREICH.

<sup>56)</sup> Wenn in der Diskussion — diese eine Zufügung zum unverändert wiedergegebenen Manuskript wenigstens sei gestattet — die Auffassung vertreten wurde, Konstantin sei Anhänger des Sol invictus von Anfang an gewesen und geblieben, so war damit die dem Referat bewußt gezogene Grenze überschritten und ein Thema angerührt, das im gegebenen Rahmen nicht behandelt werden konnte und nicht behandelt werden sollte. M.E. ist zwar die These, Konstantin sei Anhänger des Sonnenkultes gewesen, noch dazu, wenn sie — wie es geschah — von der Interpretation eines einzigen Denkmals ausgeht, das noch dazu nur indirekt auf Konstantin zurückgeht, verfehlt, aber auf die von l'Orange in seinem Werk über den Konstantinsbogen (L'ORANGE u.v. GERKAN, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens* 1939, vgl. insbesondere S. 162 ff., 174 ff.) und auch sonst (*Symbolae Osloenses* XIV, 1935, S. 86-114: *Sol Invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose*) vorgetragenen Gedanken einzugehen, ist auch hier, schon aus Raumgründen, nicht möglich.

# DIE WELT DES HEILIGEN IM BILDE DES GOTTHERRSCHERS

Sakrale Majestäts- und Hoheitssymbolik im frühen  
Christentum und ihre religionsgeschichtlichen Beziehungen

VON

KURT GOLDAMMER

Marburg-Lahn

Seit dem vierten Jahrhundert kann man im Christentum, d.h. in der damaligen Reichskirche, in zunehmendem Maße einen Vorstellungskomplex beobachten, der offenbar das Christentum stark in Beziehung setzt zum Gedanken der Staatshoheit und der fürstlichen Souveränität und zu all ihren Begleiterscheinungen. Derartige Tatsachen waren bisher schon bekannt, wenn auch nicht sehr beachtet. Man war sich über ihre Tragweite nicht klar.

Wie tief aber der Herrscher- und Hoheitsgedanke das reichskirchliche Christentum beeinflußt und in all seinen Äußerungen geformt hat, bis hinein in das Herz seiner Frömmigkeit und seines Kultus, ergibt sich ganz überraschend bei einer Analyse zahlreicher Belegstücke, die uns die Denkmäler der Sakralkunst liefern. Die Beachtung dieser Zeugnisse in Verbindung mit den Vergleichsobjekten aus der heidnischen Kunst und mit literarischen Dokumenten zeigt uns das Fortleben der sakralen Herrscher- und Hoheitssymbolik der Antike, insbesondere des spätrömischen Reiches mit seinen italischen, hellenistischen und orientalischen Komponenten, in christlicher Zeit und im Zentrum der christlichen Religion. Natürlich ist es dabei zu Transformationen und zu weitgehenden Veränderungen gekommen.

Zwei verschiedene Bereiche mit einer jeweils charakteristischen Akzentuierung des nämlichen Themas sind zu unterscheiden: Einmal werden Gott und die Welt des Göttlichen, also die gesamte Sphäre des „Heiligen“, unter dem Vorzeichen des sakralen Königtums, seiner Institutionen und Riten gesehen, ausgestattet mit all



seinen Attributen, Merkmalen und Funktionen. Diesen Komplex kann man unbedenklich, zumindest nach der formalen und ikonographischen Seite hin, als den Hauptgedanken der christlichen Kunst für wenigstens drei bis vier Jahrhunderte seit dem vierten Jahrhundert bezeichnen. Damit wird seine Größe deutlich. Andererseits wird das antike Sakralkönigtum oder Gottherrschertum im christlichen Bereich weitergeführt und die kultisch-rituelle Stellung des Königs nach Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse erneuert.

Zahlreich sind die Ansatzpunkte im Neuen Testament, an die eine christliche Herrscher- und Hoheitssymbolik anknüpfen konnte. Zunächst ist es die Gestalt Christi, die unter den Aspekten des Königtums und des Hoheitsgedankens erscheint. Diese Aspekte werden dann auf die Welt des Göttlichen und der Heiligen überhaupt ausgedehnt. Diese Welt erscheint im Zeichen des antiken Sakralkönigtums, ist geprägt durch das antike Herrscherbild. Diesen Komplex wollen wir herausgreifen und als Paradigma behandeln.

### 1. *Die äußere Erscheinung des Herrschers*

Wir werfen zuerst einen Blick auf das römisch-spätantike Herrscherbild des „Augustus“ in seiner Beziehung zum Bilde Christi und zum sakralen Symbol überhaupt. U.zw. handelt es sich hier um das *rituell-kultische Herrscherbild*, in dem der Kaiser tatsächlich in zeremonieller Weise vor seiner Umgebung oder vor der Öffentlichkeit erschien.

Die *Herrschertracht des Sakralkönigs* hat beim römischen Princeps Augustus verschiedene Stadien der Entwicklung durchlaufen, bzw. zeigt sich in einer gewissen Mannigfaltigkeit, die aber unter dem Obergedanken der *vestis sacra* steht. Das Kleiderrecht war überhaupt rituell bestimmt, wie auch der Kleiderwechsel seine wichtige Funktion im bürgerlichen Leben hatte. Der Bedarf an ritueller Kleidung des Kaisers war schon beim Regierungsantritt bzw. bei der Kürung des Kaisers gegeben.

Zu scheiden ist das *Bürgerkleid* des Princeps, das *Triumphalkleid* des siegreichen Imperators und das *Militärkleid* des Kaisers. Alle drei Ornate sind kultisch „gefärbt“, auch das Bürgerkleid durch die Verwendung der *toga praetexta*, vor allem aber das Triumphalkleid und das Militärkleid wegen ihrer Beziehung zur orientalischen Königs-tracht bzw. wegen des numinosen Charakters des römischen Kriegsdienstes. Die Klärung der Mannigfaltigkeit der römischen Kaiser-garderobe verdanken wir den umfassenden Arbeiten Alföldis.



a) Zunächst war in Italien und in Rom nur die *Bürgertracht* als Friedenstracht für den Princeps zugelassen bzw. gebräuchlich, nicht eine Militärtracht. Das bedeutet, daß der Herrscher der feierlichen Form der toga praetexta sich bediente, die ebenso wie die zugehörige Tunica allmählich besonders kostbar ausgestattet wurde. Vor allem konnte sie die privilegierte Purpurfarbe annehmen, die ja auch der kaiserliche Feldherrnmantel zeigte. In der Apsis von S. Vitale in Ravenna sieht man den auf dem Himmelsglobus thronenden Christus bei einem rituellen Akt mit Engelgefolge in der purpurviolettten toga praetexta mit großem clavus. Darunter trägt er eine goldstreifenbesetzte Purpurtunica, deren Ärmel durch Manschetten festgehalten werden. Solch eine goldbesetzte Purpurtunica gehörte auch gelegentlich zur kaiserlichen Militäruniform, von der noch zu sprechen sein wird. Die Farbe entspricht genau der der dienstlichen Kaisergewänder in den Wandmosaiken der gleichen Apsis (Justinian). Ähnlich ist Christus in dem neutestamentlichen Zyklus im Obergaden von S. Apollinare Nuovo in Ravenna durchgängig in Purpurtoga und Purpurtunica abgebildet. Anderswo ist das gleiche der Fall. Wir sehen hier also Christus im Kleide des römischen civis princeps. Das Vorbild dieser Kaisertracht müssen wir überall dort vermuten, wo (z.B. auch in der Plastik) Christus seit dem vierten Jahrhundert in feierlicher Form als togatus auftritt. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß diese Tracht für den Monarchen damals bereits weniger gebräuchlich, also „altmodisch“ war, weil sich inzwischen anderes durchgesetzt hatte. Sie wurde wohl auch als erhöhendes Symbol schon allgemeiner angewendet. Wichtig aber ist und bleibt die Purpurfarbe dieser Gewänder als diskriminierendes Merkmal für den höfischen Bereich.

b) Neben dieser dem römischen Bürger vertrauten Kleidung ist schon ziemlich früh eine spezifische *Hoftracht* in Verbindung mit einem *Hofzeremoniell* entwickelt worden, die fast allen Schriftstellern, besonders aber den christlichen Polemikern des vierten Jahrhunderts (z. B. Lactantius), als persisch und damit als barbarisch-despotisch und zugleich als religiös-rituell bewußt ist. Man sah in dieser Polemik die despotische Monarchie mit Recht als eine religiöse Staatsform und den Kaiser als einen „Gott“ nach dem Muster des persischen Großkönigs an. Deshalb stellte man ja auch das Problem des Kaiserkultes in der frühchristlichen Kunst in Gestalt der Drei Jünglinge im Feuerofen in

persischer Tracht bildlich dar, die in Babylonien zu Märtyrern des den Herrscherkult verneinenden Eingott-Glaubens wurden. Die höfische Prunkgewandung und das Kaiserzeremoniell wurden als zum Gottkönig gehörig empfunden, obwohl diese Dinge schon lange vor der Tetrarchie, bereits im ersten Jahrhundert, vorhanden waren, wie Alföldis Untersuchungen erwiesen haben.

Diese Hoftracht bestand zunächst im sog. *Triumphalornat* des Kaisers, den schon Caesar in späterer Zeit häufig anlegen durfte, den die folgenden Herrscher verschieden gebrauchten, der sich aber als allgemeines kaiserliches Festkleid aus Goldgewebe, mit Goldstickerei usw. als Zeichen der Souveränität durchsetzte. Seine besondere mythisch-kultische Note erhielt dieser Ornat dadurch, daß er das Kleid des Juppter O.M. ebenso wie der alten römischen Könige, damit aber wohl auch der Oberpriester, gewesen zu sein scheint. Triumphalornat und *vestis regalis* waren wohl identisch: Caesar trug rote Schuhe wie die Könige von Alba und die alte Form der königlichen Purpurtoga. Es handelte sich offenbar in der Regel um eine besonders prunkvoll mit Gold bestickte weiße Toga („*toga picta*“), zu der eine entsprechend reiche Tunica angelegt wurde. Auf den Diptychen seit dem vierten Jahrhundert sehen wir diese sog. „*trabea*“ in ihrer spätantiken Form häufig. Sie ist im allgemeinen auf die Sakralpersonen der christlichen Herrscher und höchsten Beamten beschränkt geblieben, obwohl sie schließlich mehr symbolisch-dekorative und attributive als praktische Bedeutung gehabt zu haben scheint. Sie hat offensichtlich auch die Heiligentracht beeinflußt. Engel tragen goldgestickte weiße Togen und Tuniken in S. Apollinare Nuovo in Ravenna neben dem thronenden Christus, der im goldbesetzten Purpurviolett des Imperatoren-Zivilgewandes sich zeigt. Und die Kleidung der weiblichen Heiligen, schwere goldgewebte Tuniken bzw. Dalmatiken auf der Nordwand von S. Apollinare Nuovo, dürfte ebenfalls dem triumphalen Prunkgewand der Kaiserin nachgebildet sein. Wir sehen uns hier der Urform des späteren byzantinischen Kaiserinnen-Ornates gegenüber, der in die Muttergottes- und Heiligendarstellung nicht selten übernommen wurde. Das ist zweifellos in einer Hofkirche wie S. Apollinare besonders am Platze: Die Heiligen tragen höfische Zeremonialgewänder.

Eindeutig finden wir dagegen die alte goldene *trabea triumphalis* bei den Aposteln, die als zwölfstrahliges kosmisches Sonnenlicht das Zentralbild der Taufe im Battistero Neoniano in Ravenna aus dem



fünften Jahrhundert umgeben. Es ist ein wahrer Triumphzug der Vollendeten, der sich hier im geschlossenen Kreise in endloser Folge abspielt. Wir dürften in diesen Aposteltogen eine sehr alte, seltene, wenn nicht gar die einzige, farbige Originaldarstellung der *trabea triumphalis* vor uns haben. Einige Mosaiken des 5. Jahrhunderts aus Rom und Neapel können verglichen werden. Damit hat das alte Kultgewand der römischen Könige und Imperatoren einen neuen religiösen Sinn erhalten. Die goldene Triumphaltoga scheinen auch die Engel an der Decke des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna zu tragen. Eine eigentümliche Verbindung einer goldgewebten *Tunica* mit der purpurvioletten Kaisertoga bzw. mit der kaiserlichen Feldherrnschärpe trifft man auf dem Hirtenbilde des Galla-Placidia-Mausoleums in Ravenna. Vielleicht ist hier, in der kaiserlichen Gruftkapelle, der königliche Hirte David mit dem Kreuzstandartenstab als Vorbild in den Herrscherhirten Christus hineingesehen.

Allmählich ist das kaiserliche Triumphgewand der *trabea* mehr eine Angelegenheit der konsularischen Festtracht geworden, wie denn der Kaiser auch in seinem Triumphzug die *trabea* offenbar als Konsul getragen hat. Unter Constantius II. (um 354) erscheint der Kaiser mit purpurner *mappa* und Triumphhalkleid zur Eröffnung der Spiele. Die *trabea* ist also nun zum Festgewand im Ritual der Spiele geworden. Der kultische Charakter ist noch nicht ganz verwischt.

Man muß sich allerdings an dem letzten Beispiel darüber klar werden, daß vermutlich viele Elemente der sakralen Hoheitstitulatur, des Zeremoniells und des Herrschermythus gewöhnlich geworden, depriviert waren und durch allmähliche Übertragung auf untergeordnete Persönlichkeiten abgenutzt wurden, wie es Nock jüngst von gewissen Bezeichnungen der Kaisertitulatur nachgewiesen hat. Andererseits haftete ihnen der numinose Nimbus eben doch noch an.

Anscheinend war es die erwähnte *trabea*, die dann in die Form des späteren byzantinischen Kaiser- und Kaiserinnengewandes, d.h. des zeremoniellen Hofkleides, übergegangen ist, wie wir es aus den byzantinischen Mosaiken kennen. Auch hier hat sich das Kaiserinnenkleid der Herrschertracht angepaßt. Dieses Zeremonialgewand haben schon verhältnismäßig früh (wohl seit dem sechsten Jahrhundert) christliche weibliche Heilige, insbesondere die Gottesmutter, als Tracht bzw. ikonographisches Attribut für ihre besondere Würde übernommen (S. Maria Antiqua, S. Agnese fuori in Rom, auch die weibliche Heiligen-



prozession im Langhaus von S. Apollinare Nuovo in Ravenna). Schulterkragen und edelstein-perlenbesetzte Schärpe auf der Vorderseite des Gewandes charakterisieren die kaiserliche Würde der Heiligen wie im stereotypen Herrscherbild.

c) Die trabea wird bald abgelöst und verdrängt durch die *Militärtracht des Kaisers*, die zu seinem eigentlichen „Dienstkostüm“ wird. Ihre Bedeutung verdankt diese im alten Rom in Friedenszeiten innerhalb des pomerium nicht gestattete Kleidung zweifellos u.a. der Rolle des Heeres beim Thronwechsel und bei der Kreierung der Herrscher, da ja die Armee sozusagen zur Matrix des Kaisertums und damit auch Rahmen seiner sakralen Würde geworden war. So wurde — vielleicht auch wegen der langdauernden Kriegszustände — die Feldherrentracht, die noch unter Augustus in der Hauptstadt verpönt war, für die Kaiser üblich. Hier setzt für das Abendland der „Mythus der Uniform“ der „vestis castrens“, ein. Die Gold-Seiden-Tunica, wie wir sie im Galla-Placidia-Mausoleum Ravennas als Gewand Christi sehen, mit oder ohne paludamentum (Militärmantel), ist ein bequemes militärisches Uniformkleidungsstück des Imperators, das dann auch im täglichen Leben getragen wurde.

Der purpurne Feldherrnmantel (paludamentum) aber wurde das privilegierte und distinktive imperatorische Dienstgewand im Unterschied zur Zivil- und Triumphaltracht. Da das Anlegen der Purpurchlamys in Rom gleichbedeutend mit dem Herrschaftsantritt war, wurde sie zum genuinen „Symbol der Monarchie“. Die Thronbesteigung war ein Akt der Investitur, in dem uralte Gewandmagie zum Vorschein kommt.

Neben dem Purpurpaludament und der Goldtunica gehörten nach Ammianus Marcellinus zur militärischen Friedensuniform des Kaisers noch: die Purpurhose, purpurne Schuhe, die Lanze (hasta) und das Purpurtuch (mappa), ev. auch der Schild. Die Tunica war teilweise für feierliche Gelegenheiten auch purpurn und mit Goldstreifen verziert, wie wir sie schon in S. Vitale und S. Apollinare Nuovo (Ravenna) gesehen hatten. Meist war sie kurz und wurde mit einem cingulum zusammengehalten. Die kaiserliche Fibel für das Paludament war besonders prunkvoll und edelsteinverziert, ebenso wie die Militärschuhe (campagia), deren Gold-Edelsteinausführung zum Dienstkostüm ebenfalls dem Kaiser vorbehalten war (campagia regia). Schon Caligula trägt aber paludamenta von Goldstoff, Nero eine mit Goldsternen

besetzte Chlamys, und seit Commodus wird der Goldzierrat am militärischen Kostüm des Kaisers zur Regel, erst Recht unter Aurelian, Diokletian und Constantin. Der Prunk griff allmählich auf das kaiserliche Gefolge über. Rechteckige oder kreisförmige Einsatzstücke verschiedener Größe und Form (*segmenta*) bezeichnen den Rang an den Gewändern des Kaisers und der Würdenträger.

Auch diese Dinge spiegelt die frühchristliche Kunst. Die militärische Kaisertracht zeigt uns sehr schön die Apsiswand von S. Vitale in Ravenna, wobei es offen bleiben möge, ob der Purpurträger neben dem Bischof wirklich Justinian ist. Auf den Kleidern der Begleiter sehen wir die *segmenta*. Die Schuhe sind edelsteinbesetzt. Ähnlich trägt auf dem Mosaik gegenüber die Kaiserin (Theodora?) eine Purpurchlamys mit Schulterkragen von Perlen und Edelsteinen. Sie besitzt — ebenso wie der Kaiser — eine Diademkrone.

Die Umsetzung dieses Dienstkostüms in weiß-goldenen Kleiderprunk zeigt die Apsis von San Vitale mit einem Bild, das angeblich den Hl. Vitalis darstellen soll. Sein ursprünglicher Sinn bleibe dahingestellt. Hier sehen wir jedenfalls — mindestens später einem Heiligen verliehen — die goldstrotzende kurze Tunica mitsamt dem Paludament des Herrschers, die goldbestickten Purpurhosen und die fein verzierten Schuhe (*campagia*). Es versteht sich, daß es sich um keinen gewöhnlichen Uniformträger handeln kann. Es ist eine heilige Herrschergestalt an der Apsis.

Den Imperator Christus im Purpurpaludament zeigt ein stark restauriertes, aber in wesentlichen Teilen erhaltenes Mosaik der Erzbischöflichen Kapelle (der sog. Kapelle des Petrus Chrysologus) im Arcivescovado in Ravenna aus dem fünften Jahrhundert. Der Feldherr Christus schultert hier die Kreuzesstandarte und zertritt Löwen und Drachen nach Ps. 91 (90). Ähnlich findet man es in einem Stucco gleicher Zeit im Battistero Neoniano. Der Christus Miles und der Christus Imperator ist also zugleich signifer.

d) Mit dem Feldherrn Christus gehören die *signa* zusammen, die „*vexilla regis*“, die, ähnlich wie die Standarte, einen numinosen Wert haben. In den römischen Lagern treffen wir sie denn nicht nur zusammen mit den Götter- und Kaiserbildern im Lagerheiligtum, wie es uns das Wandbild des Terentius aus Dura um 200 p. C. so schön deutlich macht (jetzt in der Yale Art Gallery), sondern sie werden auch mit



anderen Gottheiten verbunden. So sehen wir z.B. das vexillum auf einem Relief aus Dura in New Haven zwischen Hadad und Atargatis. Der Armeefetisch steht hier zwischen dem mannweiblichen Götterpaar des Landes. Auch die Tyche, die Schicksals- und Schutzgöttin einer Stadt, kann deren Fahne halten, besonders wenn es eine so wichtige Stadt ist wie das bei Diokletians Residenz gelegene Salona, dessen Personifikation in einer Plastik mit einer Fahne erscheint (ca. 300 p.C.). Die Fahne gehört also eng zur Gottheit oder sie ist Gottheit.

Ganz ähnlich aber geht Constantin mit seinem ins Christliche übersetzten Flaggenfetisch um, wo er sich mit ihm abbilden läßt: teils kommt wohl Glaube an die Göttlichkeit des Imperators dabei zum Vorschein. So zeigt es etwa ein Solidus Constantins aus Sirmium oder ein Medallion mit Constantinus iunior als Caesar. Die Bedeutung dieses dem Kaiser zur Seite gegebenen christlichen Gotteszeichens, mit dem er nun genau so erscheint wie seine Vorgänger im Fahnenheiligtum unter den „di militares“, erhellt etwa aus den Berichten Eusebs, der wiederholt erzählt, daß der Kaiser „τρόπαια (νικητήρια)“ überall auf Erden errichten ließ. Sie sind nichts anderes als die christlichen Parallelen zu den Fahnenfetischen der Militärheiligtümer.

Wenn dann weiterhin christliche Kaiser mit der Fahne abgebildet werden, sind sie also in enge Beziehung zum Göttlichen gesetzt. Und wenn andererseits Christus und Heilige, vor allem Engel und Erzenge, als Fahnen- und Standartenträger erscheinen, so stehen sie gleichzeitig in Beziehung zur numinosen militärischen Hoheit des Kaisers, den man nun seit Constantin mit der Christus-Standarte zu sehen gewohnt war. Sie ist Signatur des Göttlichen und bezeichnet entweder die allgemeine Göttlichkeit des Herrschers oder die numinose Majestät des jeweiligen Fahnenträgers. Das Probus-Diptychon in Aosta aus dem Jahre 406 zeigt den nimbierten Kaiser Honorius mit dem Labarum, mit Weltkugel und Nike als Herrschersymbolen unter einer Repräsentationsarchitektur. Noch spät ist die Fahne das Symbol der Kaiserwürde, und der Akt der Fahnenverleihung an den christlichen Kaiser ist gleichzusetzen mit der Investitur, wie es byzantinische Darstellungen lehren, und wie es schließlich ausführlich das Mosaik im alten Triclinium des Lateranspalastes zeigt: Christus verleiht Petrus die Schlüssel und Constantin d. Gr. die Fahne; Petrus investiert Papst Leo IV. durch das Pallium und Karl d.Gr. durch die Fahne (wobei hier möglicher Weise germanische Vorstellungen mitspielen, wie denn auch



die Form der hier verwendeten Fahne die des germanischen Heerbanners zu sein scheint). Der Sinn der doppelten Parallelhandlungen dürfte klar sein: in jedem Falle handelt es sich um Souveränitätssymbolik.

Der Erzengel Michael mit dem vexillum (Aufschrift: "Αγιος "Αγιος "Αγιος) von S. Apollinare in Classe bei Ravenna in seinem Purpur-Gold-Gewand hat die gleiche Attitude wie die Kaiser mit der Standarte. Diese Engel sind dann häufig in der byzantinischen Monumentalkunst als Hüter der Heiligtümer und Kultfolge des Königs Christus zu sehen (z.B. in S. Marco in Venedig). Die Standarte scheint übrigens unter Constantin an die Stelle der hasta im offiziellen Kostüm und Porträt getreten zu sein, wird also auch von dieser Seite her zur vestis sacra der Majestät zu rechnen sein. Die Fahne mit dem Gotteslamm (vgl. das schöne Exemplar auf dem Sarkophag im Palazzo dei Diamanti in Ferrara) gehört ebenso in diesen Zusammenhang wie die Träger von Kreuzstandarten in der christlichen Sakralkunst, die entweder Christus selbst oder Heilige, besonders Märtyrer, sein können. Auch hier überschneidet sich natürlich eine Fülle von Motiven. Folgendes Konzept aber ist deutlich:

Christus wird als der kaiserliche Herrscher mit kaiserlichem Hofstaat dargestellt.

Er ist der eigentliche Imperator, Autokrator und Kosmokrator.

Folglich ist es nur zu gut begreiflich, daß in der höfischen und kirchlichen Terminologie bzw. in der Sprache des „Protokolls“ der Kaiser zum „Vicarius Christi“ oder „Vicarius Dei“ herabsank. Denn dieser Titel ist nicht nur erhöhende Auszeichnung, sondern auch Abwertung des Kaisers auf Grund der neuen christlichen Herrschaftskonzeption.

## 2. *Der Priesterkönig Melchisedek*

Das Motiv des Priesterkönigs Melchisedek ist als ein mit dem Neuen Testament (Hebräerbrief!) eng zusammenhängender Seitentrieb des Souveränitätsgedankens, der in der Kunst repräsentative Niederschläge gefunden hat, besonders zu würdigen. Das Motiv tritt relativ spät hervor und ist auch in seiner Verbreitung offenbar aus irgendwelchen Gründen beschränkt geblieben, — sei es aus theologischen, sei es aus künstlerisch-sachlichen Erwägungen. Ob man darin den Ausdruck des Souveränitätsgedankens oder der politischen Theologie oder der Dogmatik eines bestimmten Bereiches zu sehen hat, bleibe hier unerörtert.

Jedenfalls hatte man hier das biblisch-historisch begründete Bild eines konkreten Königs, der als Gegenbild Christi legitimiert war und seine theokratische Würde zugleich durch die Ausübung eines im Zusammenhange der Offenbarung stehenden (also nicht „heidnischen“!) Priesteramtes dokumentierte. Das veranlaßte auch, Melchisedek ikonographisch von den römischen Kaisern zu unterscheiden und seine Tracht, obwohl der damaligen Herrschertracht angeähnt, in Beziehung zu setzen zur alttestamentlichen Hohenpriestertracht, wie sie die zeitgenössische christliche Kunst darstellte (vgl. die Passionsmosaiken im biblischen Zyklus von S. Apollinare Nuovo in Ravenna).

Die Südlunette im Presbyterium von S. Vitale in Ravenna zeigt uns den nimbierten Priesterkönig im purpurbraunen, goldverzierten Priestermantel und mit dünnem Stirnband als Gegenstück zum opfernden Abel. Natürlich ist er Typ Christi. Der majestätische Eindruck ist noch gesteigert in dem etwa 100 Jahre jüngeren Mosaik von S. Apollinare in Classe, wo der zeremoniell-höfische Charakter der Szene unterstrichen wird durch die Vorhangsdekoration, die sich in eine Nische öffnet, eine Art von Palastarchitektur, unter der ein Sakralherrscher in ritueller Weise steht. Da an der genau entsprechenden gegenüberliegenden Seite der Apsis der kaiserliche Hof bei der Überreichung der Stiftungsprivilegien an den Erzbischof abgebildet ist, wird man auch diese Beziehung nicht verkennen dürfen. Die letzte Deutlichkeit wird ihr verliehen durch die Hoheitsadler, welche die Nischenarchitektur flankieren: ein Kaisersymbol! Der Priesterkönig Melchisedek = Christus steht also im kaiserlichen Palast, in dem Erscheinungstor bzw. vor der Erscheinungsfassade und befindet sich in der Situation der Herrscher-Epiphanie. Genau das Entsprechende im Bereiche des christlichen Herrscherkultus zeigt das der Amalasvintha zugeschriebene Diptychon im Bargello zu Florenz. Auch hier die von Adlerakroterien flankierte Glorifikationsfassade, unter der die Herrscherin im Zeremonialgewande steht. Das ist ein Beweisstück für die erforderliche Interpretation der Classenser Szene.

Viel einfacher dagegen ist die Auffassung des Motivs in Sa. Maria Maggiore in Rom an der Südwestwand: Hier hatte sich, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, noch nicht die Herrschersymbolik in der christlichen Kunst durchgesetzt, obwohl es gerade bei dieser Szene nahegelegen hätte. Nichts deutet jedoch auf eine derartige Auffassung! Die Gestalt des Melchisedek hat zweifellos die Vorstellung vom christ-



lichen König und Kaiser, sowohl in Byzanz wie vor allem im Abendlande, stark beeinflußt.

### 3. *Der Kaisermythos und Christus*

Wir haben bisher das herrscherliche Christus- und Heiligenbild im Spiegel des Kaiserritus betrachtet, wie er sich in den kaiserlichen Kleidervorschriften äußert, ferner das rituelle Herrscherbild, wie es in der theologischen Figur des Priesterkönigs Melchisedek zutage tritt. Wir müssen jetzt einen Blick auf das *kosmische Herrscherbild* werfen, wie es der *Kaisermythos* sich gebildet hat, wobei die Vorstellung vom kaiserlichen Sonnengott als *κοσμοκράτωρ* eine besondere Rolle spielt. Uns interessiert die Anwendung dieser mythischen Anschauung aus dem Bereiche der sakralen Souveränitäts- und Herrscheridee auf das Christusbild. Neben das *kultische Kaiserbild* als Paradigma tritt also nunmehr das *mythische Kaiserbild* der frommen Vorstellung.

a) So wie die Sassanidenkönige und so wie der römische Kaiser erscheint Christus als der Beherrscher des Erdkreises, ja noch mehr: als *der kosmische Herr des Weltenglobus*. Die kosmische Kugel, der Weltenring oder die Weltscheibe treten in spätantiker Zeit sehr stark in den Vordergrund der religiösen und der herrscherlichen Hoheitssymbolik, wie L'Orange nachgewiesen hat. Berührungen des kosmischen Clipeus mit dem Sonnensymbol sind gegeben. Der Imperator trägt die Kosmoskugel, den späteren „Reichsapfel“, in der Hand. Er ist gern mit der Victoria-Nike verbunden, in christlicher Zeit auch, um alles ganz unzweideutig zu machen, mit dem der Kugel aufgesetzten Kreuz. Dieses Attribut geht, ebenso wie die Standartenlanze, später an die Engel über, die nunmehr die Kosmoskugel als Herrschaftssymbol tragen. Christus aber wird dann einfach auf dem Globus placiert, der im Verlaufe der Entwicklung meist zum *Himmelsbogen* vereinfacht wird. Als solcher stellt er wieder ein Stück des *Weltenringes* dar. Den auf der Weltensphäre thronenden Christus zeigt die Apsis von S. Vitale in Ravenna wohl schon Anfang des sechsten Jahrhunderts (spätestens). Die Engel werden gelegentlich gern auf derartige Kugeln gestellt, aber auch andere Symbolwesen. Diese ikonographische Kombination ist an sich alt und vielleicht vorderorientalisch (vgl. die jüdische Grabkammer in Palmyra!). S. Vitale ist ein christlicher Beleg dafür, später Torcello. Die Verwendung der symbolischen Kugel in der Spätantike ist überhaupt sehr reich.



b) Der spätrömische Imperator seit dem dritten Jahrhundert zeichnete sich mythisch durch seine ihm irgendwie zuge dachte *Sonnenhaftigkeit* aus, die durch seine enge Kultbeziehung zu Helios und zum Sol Invictus gegeben war. So sehen wir ihn oft auf Münzen. Seine Welt herrscherstellung, die *κοσμοκράτωρ*-Funktion, wurde dadurch deutlich. Die Imperatoren des letzten heidnischen Jahrhunderts wurden gern als Helios-Sol in der Strahlenkrone dargestellt, oder sie erhalten den Nimbus, ein ebenfalls solares Attribut. Christus übernimmt zwar nicht die Strahlenkrone, aber doch den kaiserlichen Nimbus. Das ihm eingefügte Kreuz (sog. Kreuznimbus) ist ein Rest des alten Strahlenkranzes. Wichtiger aber ist die symbolische Darstellung des Sonnenschildes oder Sonnenmedaillons mit Christus, in der zugleich kosmische Vorstellungen mitschwingen: die Sonnenscheibe fließt mit dem kosmischen Clipeus zusammen.

So sehen wir das Christogramm, getragen von Engeln, im Zentrum der Decke der Erzbischöflichen Kapelle von Ravenna. Im Regenbogenkranz erscheint die kosmische Sonne Christus bildlich-porträtthaft am Scheitel des großen Gurtbogens von S. Vitale in Ravenna. Das Pendant dazu bildet am zweiten Gurtbogen das Christogramm als Sonne im Regenbogen, umgeben von kaiserlichen Attributen (Füllhorn und Hoheitsadler). Oder es ist die Sonnen- bzw. Weltenscheibe mit der *Crux gemmata*, die von schwebenden Engeln gehalten wird und das gleiche besagt. Die solare Form des Herrschaftssymbols im frühen Christentum ist nahezu unerschöpflich und sehr variabel. In Ravenna, wo wir sie besonders reich vertreten finden, hat sie ihren eigenen Reiz dadurch, daß die Hauptquellen, das Oktogon von S. Vitale und das Galla-Placidia-Mausoleum, zur kaiserlichen Palatiumanlage der Residenz des Honorius und des späteren Exarchats gehören.

Man muß sich zwar darüber klar sein, daß der kosmische Clipeus, das Medaillon, der Ring, die Scheibe als Hintergrund für das Kaiserporträt ebenfalls bereits stark abgegriffen, verallgemeinert, um nicht zu sagen: vulgarisiert sind in ihrer Anwendung. Trotz dieser Abnutzung schwingt aber immer noch ein Bewußtsein der ursprünglichen Würde in diesen ikonographischen Attributen mit. Die *imago clipeata* bleibt *eine* Quelle des christlichen Nimbus.

c) Ist hier der Imperator als Sol Invictus oder Helios Herr des Tageshimmels, so tritt er nicht weniger als *Herrscher der Sternenvelt* im *astralen*

*Zusammenhang* hervor. Auch diese kosmische Analogie hat L'Orange überzeugend nachgewiesen. Die königliche Machtvorstellung wird durch astrale Symbole ausgedrückt.

Wiederum treffen wir in der frühchristlichen Kunst einen entsprechenden astralen Verherrlichungskomplex um Christus an. Das goldene Kreuz steht an der Decke des Galla-Placidia-Mausoleum in Ravenna im Zentrum des Sternenhimmels. Die Tiere der vier Evangelisten ersetzen die Köpfe der vier Winde oder Kardinalpunkte auf den entsprechenden nichtchristlichen antiken Darstellungen. In Ravenas Erzbischöflicher Kapelle steht das Kreuz im Himmel der Apsis in Parallele zu den entsprechenden solaren Christus-Darstellungen im Scheitel der Gurtbögen und im Zentrum der Decke. In schlichtester Form zeigt uns das gleiche Verhältnis das Gewölbemosaik der Basilika von Casaranello, wo offenbar Tag- und Nachthimmel geschieden sind. An die Stelle des Kreuzes im Himmelszentrum tritt das Lamm im Sternenhimmel der Decke des Presbyterium von S. Vitale in Ravenna.

Die Parallele dieser Form der Darstellungen zu einer antiken kosmisch-solar-astralen Herrschervorstellung wird bestätigt durch das Diptychon Barberini im Louvre, wo wir einen christlichen Kaiser als Triumphator im Imperatorengewand mit Siegessymbolen erblicken, über dem Christus auf der kosmischen Scheibe mit Sonne, Mond und Sternen erscheint. Anstelle der Fahnenlanze trägt der himmlische Kyrios die Kreuzesstandarte in der Linken. Himmlischer und irdischer Kaiser entsprechen sich genau.

In den kosmisch-astralen Vorstellungskreis um Kaiser und Christus gehört es wohl auch, daß der Triumphmantel, die toga picta, des Kaisers mit ihrer Goldstickerei, wie Eisler ansprechend vermutet hat, wohl den Himmelsmantel mit den Sternen (um die kaiserliche Sonne?) bedeuten sollte, und zwar offenbar schon ziemlich früh. Die Symbolik des Ritualgewandes, die wir in ganz entsprechender Form beim Kleide des chinesischen Kaisers und beim späteren deutschrömischen Kaiserpluviale (Bamberger Krönungsmantel!) vorfinden, bestätigt also den kosmisch-mythischen Vorstellungskomplex um den Imperator, der vermutlich orientalischen Ursprunges ist. Und wir werden mit der Annahme nicht fehlgehen, daß auch der Mantel bzw. die Toga Christi in den Darstellungen der Kunst einen derartigen Sinn hat. Für den Mantel der Gottesmutter Maria ist diese Bedeutung später per analogiam selbstverständlich.



d) Christus als herrscherliches Zentrum des Kosmos tritt schließlich noch in einer architekturensymbolisch-ikonographischen Beziehung zu Tage, die ebenfalls auf alten Herrschermythus hinweist: in der *Anbringung seines Bildes in den Kuppeln von Kirchen*, zu denen man wohl auch die Halbkuppeln der Apsiden rechnen kann. Nach glaubwürdiger Überlieferung hat Chosroe II. von Persien um 600 in seinem Palast in der Kuppel des Thronsaales sein eigenes Bild unter Sonne, Mond und Sternen darstellen lassen. Der Sassanide wollte sich also als kosmische Sonne geehrt wissen bzw. als Zentrum des Kosmos. Ähnliches hat vielleicht bereits Nero mit seiner Domus Aurea vorgehabt. Mit dieser Aufnahme alter kultischer vorderorientalischer Astral- und Solarsymbolik tat er dasselbe, was wir in der Form rein sinnbildlicher Darstellungen bereits aus dem solar-astralen Kuppelschmuck z.B. der ravnatischen Denkmäler kennen, was dann später in christlicher Kirchenkunst eben durch die Anbringung des wirklichen Christusbildes an der entsprechenden Stelle der Kirche ausgeführt wurde.

Auch Christus fungiert in dieser Darstellung, die in Zusammenhang zu bringen ist mit gewissen rituellen Palastanlagen der Spätantike im Osten wie im Westen, als kosmischer Herrscher, als Urbild und Überwinder des irdischen Imperator. Ringbom hat wesentlich zum Ausbau dieser Erkenntnisse hinsichtlich des sakral-rituellen Palastbaues beigetragen. Daß dann später die Gottesmutter die gleiche Rolle übernahm, sei nebenbei erwähnt.

Eine Parallele ist die Aufstellung der Apostel und Heiligen unter der ursprünglich nur den Herrschern zukommenden „Glorifikationsfassade“, einer dem „Erscheinungsfenster“ der ägyptischen Pharaonen oder dem „Erscheinungsbalkon“ späterer Zeiten verwandten architektonischen Einrichtung des sakralen Herrscherzeremoniells.

#### 4. Zusammenfassung

Wir müssen uns auf die herausgegriffenen Beispiele beschränken und daher auf die Darlegung weiterer Einzelheiten in diesem Zusammenhang verzichten. Es sei nur darauf hingewiesen, daß weiterhin die reichskirchliche Kunst aus dem genannten Vorstellungskomplex von Christus als Souverän heraus in reichstem Maße *Herrscherattribute* verwendet, und zwar in den verschiedensten Verbindungen, sowohl für christliche Würdenträger und Kultpersonen wie für Christus selbst. Kranz, Diadem und Herrscherkrone kommen zur Anwendung. Das



Skeptron tritt reichlich in Erscheinung, besonders in der Hand von Engeln. Schild und Lanze, Fibula und Prunkschuhe und der torques-Ring, eines der Krönungssymbole, finden wir immer wieder. „Ideelle Attribute“ wie der jovische Kaiseradler der Apotheose oder das Füllhorn der Fortuna oder Felicitas Imperii oder der Nimbus oder die Nike-Victoria umgeben die heiligen Gestalten des Christentums. Zum Merkwürdigsten gehört es aber wohl, daß selbst so spezifisch religiös erscheinende christliche Kultgegenstände wie Kerzen und Kandelaber und Thymiatereien aus dem Kaiserritual übernommen worden sind, worauf ich später noch zurückkommen werde. Die Kerzen auf Kandelabern, die wir erstmals auf Katakombenbildern neben Porträtköpfen und auf Sarkophagen in ritual-symbolischem Zusammenhang erblicken, die in SS. Cosma e Damiano in Rom in feierlicher Weise den Thron im Scheitel des Tribunabogens umgeben, und die schließlich auch neben den gekrönten Imperator Christus gestellt werden (Silberreliquiar aus Ain Beida in Algerien, 4./5. Jahrhundert, im Vatikan als charakteristisches Beispiel!), sind in genau der gleichen Weise zum Schmuck bzw. zur Verehrung des Kaiserbildes verwendet worden. Zweifellos sind diese Kandelaber erst nachträglich zu den sieben Leuchtern von Apoc. 1 geworden, bzw. mit ihnen identifiziert worden.

Einen ungemein ausgebreiteten Symbolkomplex aus dem kaiserlichen Ritual stellt der *Throngedanke* dar. Christus wird thronend dargestellt, Leerthronen versinnbildeten das Göttliche, der Kosmos, die kosmische Sphäre, wird, wie wir schon sahen, zum Thronsymbol der kosmischen Königsherrschaft Christi. Inthronisation und Herrscherapotheose sind die rituellen Vorbilder der Ikonographie von Verklärung und Himmelfahrt Christi und des Jüngsten Gerichts. Auch weitere *Ritual- und Kulthandlungen des Gottkaisers*, z.B. die Audienz mit Adoration (Proskynese), die höfische Prozession, die Investitur und der Ritus der verhüllten Hände, haben Pate gestanden bei der Entwicklung der christlichen Symbolikonographie. Wir finden diese Symbolik etwa in den Mosaiken von Sa. Pudenziana, später in Sa. Costanza, Sa. Maria Maggiore, SS. Cosma e Damiano, Sa. Prassede, und S. Marco in Rom, um nur einige bekannte Beispiele zu nennen.

Das gleiche gilt von der sakralen Palastarchitektur des römischen Kaisertums und von ihrem Einfluß auf die Bauformen wie auf die Ikonographie der reichskirchlichen Kunst, den sie vermutlich ausge-

übt hat. All das hat natürlich zur Voraussetzung, daß die Vorstellungen von der Göttlichkeit des Kaisers und das religiöse Kaiserzeremoniell, wenn auch verändert, am christlichen Hofe von Byzanz und Westrom fortbestanden, was bekanntlich auch tatsächlich der Fall war.

Wo liegen zeitlich und örtlich die Ansatzpunkte für diesen Symbolkomplex? Diese Frage soll zuletzt kurz gestreift werden.

Es ist auffällig, daß diese Symbolik im vierten Jahrhundert *plötzlich*, fast schlagartig, einsetzt, und daß sie eine *ältere*, schlichtere und vom staatlichen Hoheitsgedanken kaum berührte Symbolik, wie sie sich z.B. in den frühesten Darstellungen der Katakomben oder noch auf den Fußböden der konstantinischen Kirchen von Aquileja findet, ablöst bzw. zurückdrängt. Dieser Umschwung vom Dekorativen, Idyllischen, Biblischen und Mythologischen zum Souveränitäts- und Herrschaftsgedanken in der christlichen Kunst muß begründet sein.

Die noch aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts stammenden Mosaiken des Umgangs und der Kuppel von Sa. Costanza in Rom zeigen noch nichts davon, ähnlich wie die Fußböden von Aquileja. Allerdings finden wir in den Apsiden jener Kirche den Ritus der verhüllten Hände vor dem Thronenden. Diese Mosaiken der Apsiden aber stammen offenbar frühestens aus dem fünften, wenn nicht erst aus dem sechsten Jahrhundert. Der Triumphbogen von Sa. Maria Maggiore in Rom hat den Leerthron und das Bild der thronenden Maria und des thronenden Christus in Verbindung mit der höfisch-zeremoniellen Adoration der Magier sowie andere Elemente des Hofzeremoniells. Das alles aber gehört in die Mitte des fünften Jahrhunderts, während die biblischen Mosaikbilder des Langhauses aus dem vierten Jahrhundert keine Motive des Hofzeremoniells erkennen lassen. Die Apsiden des Narthex des alten Lateranbaptisteriums in Rom waren mit rein dekorativ-ornamentalem und kultsymbolischem Schmuck versehen (Ende des vierten Jahrhunderts), ohne jede Souveränitätssymbolik. Das sind die wenigen erhaltenen, aber sicher symptomatischen und überzeugenden Beispiele der ältesten christlichen sakralen Baudekoration.

Auch auf den christlich-römischen Sarkophagen des frühen vierten bzw. ausgehenden dritten Jahrhunderts sehen wir noch nichts in dieser Art. Das früheste höfisch-kultische Motiv scheint das der Magierhuldigung zu sein. Die Passionssarkophage gesellen sich mit leisen Andeutungen hinzu. Deutlich aber werden diese Dinge in der



frühchristlichen Plastik erst auf den Darstellungen der sog. *Majestas Domini* und des Einzugs Christi in Jerusalem, bei dem die Hofprozession Pate gestanden haben dürfte. Das alles liegt nicht vor der Mitte bzw. vor der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. In *Sa. Maria Maggiore* in Rom ist um 350 unter den biblischen Mosaiken der Langhauswände Melchisedek noch im weißen Mantel mit kurzer *Tunica* ohne besondere rituelle Umgebung dargestellt, er bewegt sich frei in der Landschaft. In *S. Vitale* und in *S. Apollinare in Classe* in Ravenna erscheint er in der beschriebenen Weise im kaiserlichen Purpur und in höfischem Zeremonialarchitektur-Rahmen. Damit ist übrigens gleichzeitig ein chronologisches Kriterium für die Datierungsfragen bei derartigen Kunstwerken gegeben.

Es ist also ein wirklicher Umschwung in der kirchlichen Kunst ikonographisch erkennbar, der Anbruch einer neuen Zeit. Die Ursache ist offensichtlich der Eintritt des Kaisertums in den Bannkreis der Kirche, die Angleichung und Aussöhnung mit dieser Herrschaftsform und die Anwendung von deren Symbolik im zentralen christlichen Bereich. Vielleicht spielt aber auch die Krise des in das Heidentum zurückgefallenen Kaisertums unter Julian dem Abtrünnigen eine Rolle: Die Kirche betonte nun, daß „*ih*r“ Kaiser und der „*eigentliche*“ Kaiser der Welt Christus sei. Die eusebianische Kaiserpanegyrik wurde vereinseitigt.

Was ist der Sinn der Herrschervorstellung im reichskirchlichen Christentum und in sein Kultfrömmigkeit? Man kann ihn, wie es scheint, folgendermaßen umreißen:

1. Rein negativ ist der christliche Herrscher- und Souveränitätsgedanke Ersatz und Verdrängung des antiken Herrscherlaubens und Herrscherkultus.

2. Positiv wird der antike Vorstellungskomplex übertragen auf Gott, Christus, die Heiligen, die Kirche und die Hierarchie.

3. Die staatliche Herrscheridee und das höfische Zeremoniell erfahren durch die kirchliche Transformation eine Vulgarisierung und Popularisierung. Auch dadurch wird zu ihrem Abbau beigetragen.

4. Im Christentum und in seiner sakralen Herrschervorstellung werden die eschatologischen und soteriologischen Funktionen erfüllt, die dem antiken Herrscherkult innewohnen.

Insbesondere muß man vielleicht darauf hinweisen, daß die kirchlich adaptierten Formen des Herrscherkultus das popularisierte, „pan-



demisierte" Hofzeremoniell darstellen, das „Hofleben für alle". Eine tiefe Kluft entfernte den antiken Herrscher vom Volke und machte eine Berührung unmöglich. Die Kirche aber bot den breiten Massen Ersatz dafür. Ihre volkstümlichen religiösen Herrschervorstellungen waren nicht nur Ausdruck für theologische Tatsachen und machtpolitische Verhältnisse, sondern wohl u.a. auch die Erfüllung einer Sehnsucht nach dem „high life" der höchsten Gesellschaft. Der kirchliche Kult wurde das Hofleben des frommen „kleinen Mannes", der seine Hoffnung auf Rang und Würde, Reichtum und Macht in die Zukunft legte. Gleichzeitig aber waren es der hohen und höchsten Gesellschaft vertraute und genehme Ritualformen, die man hier anwendete.

Teilweise jedoch haben wir wohl auch *bewußte Opposition* gegen den kaiserlichen Hof und eine Überbietung des Hofzeremoniells durch kirchliches zu bemerken. Denn es ist durchaus zweifelhaft, ob die Kirche mit der Übernahme der staatlichen Souveränitäts- und kaiserlichen Hoheitssymbolik den Gedanken der antiken Monarchie bejahen wollte, bzw. die Idee der Monarchie überhaupt. Es spricht vieles dafür, daß es sich zunächst um *Oppositionssymbolik* handelte (ähnlich wie in der des Neuen Testaments), die aus einer kritischen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat entstanden war, und die erst später der Ausdruck der engen Verbindung zwischen Monarchie und Christentum wurde. Dabei wurde die Monarchie teilweise abgewertet, teilweise in der Interpretation durch die neue Religion erhöht.

Es war eine der entscheidenden Voraussetzungen für den Sieg des Christentums im vierten Jahrhundert, daß die Kirche den antiken Gedanken des Sakralkönigtums und der geheiligten Souveränität aufgefangen und verarbeitet hat, einen der zentralen religiösen Gedanken des Altertums. So entstand ein merkwürdiges Gemisch von genuin christlichen Vorstellungen und Ideen der antiken Staatsreligiosität. Das Christentum hat sich weitblickend eingeschaltet in die Konzeption von der Heiligkeit des Staates und der Gemeinschaft und der höchsten gesellschaftlichen Repräsentanten, die den Rahmen und die Grundlagen des religiösen Empfindens der antiken Menschheit bildeten. Indem es diesen Rahmen mit seinen eigenen Gedanken zu füllen verstand, hat es den soliden Bestand der neuen Religion gesichert, der allerdings neue Konfliktstoffe in sich barg.

# DIE SAKRALE KAISERIDEE IN BYZANZ

VON

JOH. B. AUFHAUSER

München

Konstantin d. Gr. verlegte 324 aus militärisch-strategisch, politisch-religiösen Erwägungen nach seinem Siege über Maxentius und Licinius die Residenz des römischen Kaisers dauernd zum Bosporus nach der von ihm 324 gegründeten, am 11. Mai 330 dann feierlich inaugurierten neuen Hauptstadt, der Nea Roma. Mit dem Herrscher siedelte auch der Senat und das Heer, Verteidigung und Verwaltung des Reiches hierher. Hatte der „apostelgleiche“ Konstantin aus politisch-religiösen Motiven dem Christentum Duldung und freie Religionsübung zugesichert, so machte die Gesetzgebung seiner Nachfolger, des Theodosios I. und Justinianos I. die christliche Kirche zur Staatskirche. Sie beraubten zu dem das noch weiter lebende antike Sakralwesen der bisher genossenen Toleranz. Christlich gewordener Staat und christliches Weltreich waren in kontinuierlicher Weiterführung des Augusteischen Weltreich- und Weltkaiser-Gedankens identisch.

Was Wunder, wenn auch der Bischof von Neurom gar bald den Ehreuvorrang unmittelbar nach dem Bischof von Altrom, wenn auch unter dessen Protest, auf den Konzilien von Konstantinopel 381 und Chalkedon 451 von den orientalischen kirchlichen Würdenträgern unter Zustimmung des Kaisers erhielt. Wie sich der Bischof von Neurom dann ökumenischer, d.h. Reichs-Patriarch nannte, so seit Herakleios (629) der Herrscher Ostroms „Basileus“, seit 812 von Michael I. an auf Silbermünzen, Bleisiegeln und Urkunden „Basileus ton Rhomaion oder Autokrator ton Rhomaion“. Justinianos I. erscheint in lateinischen Privaturkunden von Ravenna als „Imperator gubernans Romanorum imperium“. Findet sich in Erzählungen, Gedichten und rhetorischen Erzeugnissen der Titel „Basileus ton Rhomaion“ auch schon vor 800, nicht aber bei der Akklamation gelegentlich der Kaiserkrönung durch Senat, Stadtdemen und Volk als „Autokrator



Kaisar Augustos", so wird er doch erst nach der abendländischen Kaiserkrönung, Salbung und Investitur Karls mit der Akklamation „Imperator" oder „Imperator Romanorum" durch die Miliz als Vertreter des Heeres, den römischen Stadtadel und den „universus populus Romanus", *officiell* vom Herrscher von Byzanz geführt zum Erweis der alleinigen und ausschliesslichen, auf staatsrechtlicher Kontinuität des Augusteischen Kaisertums beruhenden Legitimität.

Die sakrale Bedeutung des altrömischen Kaisertums wie sie uns schon im antiken Kaiserkult entgegenklingt, wurde schon mit der Gründung des neuen Staatswesens auch nach Byzanz verpflanzt. Wie schon im alten Rom gilt auch in der Stadt Konstantins die Monarchie ideengeschichtlich als Institution des göttlichen Rechts. Der Kaiser ist sozusagen der Repräsentant, Stellvertreter Gottes auf Erden. Er vereinigt die ganze Fülle irdischer Macht und religiöser Führerschaft, betraut mit dem weltlich-religiösem Amte der Erhaltung und Mehrung des Reiches im Kampfe gegen die Barbaren, der Förderung der christlichen Welt-Kultur, der Reinerhaltung des rechten Glaubens als Grundpfeiler der Einigkeit und Kraft des Reiches gegen alle die Einheit gefährdenden Sekten. Die Gestalt der Herrschers erstrahlte im Glanze einer Kaiser-Mystik, die auch aus den Symbolen der Kaiserdarstellungen in der Kunst, auf Bildern, Mosaiken, Münzen, Siegeln, Prunk-Urkunden auf Purpurpergament oder in Goldbuchstaben und Goldbullen wie aus dem Hofzeremoniell der kirchlichen Liturgie zu uns noch heute spricht. Der Basileus erscheint auf diesen Kunstschöpfungen nicht so sehr und in erster Linie in seiner individuellen physischen Gestalt, vielmehr in der Farbensymbolik seiner Gewänder als kaiserlicher Machtherr, als Repräsentant einer Idee, die er nach seiner Erwählung und Erhebung durch Heer, Senat und Volk verkörperte. Diese Reichs- und Kaisermystik lebt bis in die Zeiten der Paläologen weiter.

Freilich erfuhr diese aus altorientalischen Weltherrschaftsideen, synkretistischen religiösen Vorstellungen, unterbaut mit der neuplatonischen Anschauung, der Herrscher sei eine irdische Emanation einer göttlichen Macht, unmittelbar aus dem *antiken Kaiserkult* stammende Idee der sakralen Bedeutung des Kaisertums im christlichen Byzanz manche Umbildung, auch in ihrer Begründung, Umbiegung Aenderung, bzw. Einschränkung. Hier erstrahlt sie ja im Lichte des Glaubens an die Erlösung durch Christus den Kyrios, und seine Wiederkunft als



Weltenrichter am Ende der Zeiten. In diesem Glauben vermählt sich Diesseits mit Jenseits, Weltliches und Geistliches. Der übermenschliche Charakter, die Göttlichkeit des Herrschers erweist und macht aus dem Gottkaiser den auserwählten Stellvertreter, den Gesandten Gottes. Diese Berufung des Herrschers liegt schon im göttlichen Heilsplan. Die Welt besass nunmehr in harmonischer Verbindung die bewährten Organisations-, Administrationsformen und Rechtsordnungen des alten römischen Reiches, dazu die Früchte hellenischer Weisheit und den christlichen Glauben mit dem göttlichen Sittengesetz. Wer vom Senat, Heer und Volk zum Kaiser erkoren war, auf dem lastete diese schwere Bürde einer zeitlich wie inhaltlich grandiosen Idee. Die staatspolitische Auffassung von Byzanz konnte und wollte natürlich bis zum tragischen Ende des byzantinischen Staates und Kaisertums in den Tagen eines Konstantin XII. und Mehmed II. (29 Mai 1453) nur *einen* Basileus als Beherrscher des Weltreiches, als Beauftragter Gottes anerkennen. War schon der altrömische Herrscher zugleich Pontifex Maximus des damaligen sakralen Staatskultes, so war auch der Kaiser von Byzanz zugleich *oberster Herr der Kirche*, mochte ihm auch das für die Reinerhaltung der Lehre der Kirche von Christus versprochene Pneuma, der hl. Geist, nicht wie den Bischöfen zu eigen sein. Aber er besprach mit dem Klerus, dem er in Erfurcht ergeben war, christologische und trinitarische Fragen. Er berief und leitete die allgemeinen Kirchenversammlungen und gab ihren Beschlüssen durch deren Aufnahme in den Codex juris auch weltlich verbindende Kraft. War er doch als Stellvertreter Christi diesem verantwortlich für die Wahrung der Orthodoxie wie jeglicher Ordnung in Staat und Kirche.

In den *Kaiserurkunden*, den Auslandsbriefen, Verleihungs-, Ernennungs- und Beförderungsurkunden für Beamte — neben den Mosaiken Münzen und Siegeln wichtige Denkmäler für die Machtfülle des Kaisers als von Gott erkorener Weltenherr, unbeschränkter Gesetzgeber und Herr von Staat und Kirche — so bekundet die Farbensymbolik von Gold und Purpur, die Intitulatio, Akklamatio (polychronion poiesai ho theos ten krataian kai hagian basileian) und Inscriptio (Theostrephes anax, krataios, hypselos, Augustos u.ä.) ebenso wie die Farbenpracht der kaiserlichen Gewänder bei öffentlichen staatlichen und kirchlichen Feiern und die Insignien die kaiserliche Hoheit, Machtfülle und Herrlichkeit. Das Bild des Kaisers auf den Goldbullen war das Symbol seiner Allgegenwart, Macht und Gnade. Das Entgegennehmen dieses

Bildes bedeutete Unterwerfung unter die Machtfülle des Kaisers, Bindung an die Person des Basileus und seine Dienste. Die Kleider, welche die Beamten bei ihrer feierlichen Investitur, bei ihrer Ernennung oder Beförderung erhielten, waren ein Sinnbild der teilweisen Machtentäusserung des Basileus zu ihren Gunsten, ein Symbol der „Probleisis“ (Bestallung) im neuplatonischen Sprachgebrauch.

Eine ähnliche Symbolik spricht aus den *Kunstschöpfungen* mit Darstellungen von Kaisern zumal auf Mosaiken. Diese Werke sind ja nicht bloss individuellsporadische Erzeugnisse sei es des Stifters oder ungenannten Künstlers, vielmehr typische Kunstformen, die sich durch Jahrhunderte in ihren symbolischen Formen einer kaiserlichen Mystik weiterpflanzten, ohne Schwierigkeit wie beim Zoe- (Romanos-Michael-Konstantin) Bild in Gynaikaion der Hagia Sophia auch eine Aenderung der Gesichter der Herrschergestalten erfahren konnten. Gerade die erst jetzt wieder der Kultur-Menschheit geschenkten Mosaiken der Hagia Sophia und der Kahriye-Dschami (Kirche des hl. Erlösers en Chora) erweisen uns in ihren Darstellungen wie in ihrer Symbolik die Reichs- und Kaisermystik wie sie in Konstantinopel, der geistlich-weltlichen Hauptstadt des Weltreiches im 11./12. Jdt., blühte (Proskynesis, Darbringung der kaiserlichen Opfer an Christus, den Weltenherrscher, die Theotokos, tiefe Farbensymbolik der kaiserlichen Gewandung u.a.). Die gezeigten Dias (5 x 5), zum Teil in Farben, geben eine Illustration der kurzen Ausführungen.

Auch die der altrömischen Volltitulatur entsprechende Hoheits- und Triumph-*Titulatur* des Kaisers in den *Urkunden* (eusebestatos, aeisebastos, augustos, he basileia mu, to kratos mu u.a.) soll die Aufrechterhaltung der auf die römische Kontinuität sich stützenden alleinig rechtmässigen gesetzgeberischen Gewalt über den ganzen Erdkreis, die Würde der übermenschlichen Erhabenheit und Verantwortung der Kaiseridee bekunden. Andererseits bringt die Devotionsformel „he hemetera theosebeia“ die Unterwerfung des Kaisers als Herrn des Erdkreises unter den Willen Christi, seine vor Gott sich verantwortlich fühlende religiös-christliche Gesinnung, als Nachahmer (mimetes) Gottes, als von Christus selbst mit der Betreuung seiner Herde betrauter Hirte ebenso zum Ausdruck wie die Beischrift zu den kaiserlichen Mosaikbildern der Hagia Sophia „ho en Christo to theo pistos basileus kai autokrator Rhomaion“, zugleich die stereotype Unterschriftsformel in den Kaiserurkunden. Dass die *Kaiseridee von Gott*



stammt (vgl. Röm 13, 1 ff: es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre, wo sie ist, ist sie von Gott angeordnet) betont Justinianos I. ebenso wie noch die letzten Herrscher von Byzanz (Andronikos II. 1282-1328 und Johannes VIII. 1439).

Die altrömische *Kaiserkrönung* geschah, da die Dynamik des Militärstaates eine Erbmonarchie ablehnte, durch Schilderhebung, Ausrufung und Krönung des neuen Herrschers mit der Krone (torques d.i. Kette, Halsband, Kranz). Diese feierliche Wahl, Akklamation und Krönung durch Heer, Senat und Volk bildete in ihrer Uebereinstimmung die juristische Basis der Uebertragung der kaiserlichen Macht an den neuen Herrscher. Sie wurde auch in Byzanz während der ganzen Zeit beibehalten. Doch wurde die antike hellenistische, römisch-byzantinische Krönungs-Zeremonie allmählich mit christlichen Zügen ausgestattet und unter den Schutz der Kirche gestellt. Später trat die Mitwirkung von Heer und Senat mehr zurück, bestellte der Kaiser nicht bloss einen Mit-Kaiser (seinen Sohn), er ernannte und krönte auch seinen Nachfolger. Am 25. August 450 krönte wahrscheinlich zum erstenmal der Bischof-Patriarch von Neurom Anatolios den von der Kaiserin Pulcheria, Heer, Senat und Volk auf den Schild erhobenen und zum Kaiser ausgerufenen Markianos im Kathisma des Hippodrom. Ob der Bischof diese Krönung als Vertreter der Kirche oder vornehmster erster römischer Bürger vollzog, lässt sich nicht entscheiden. Auch späterhin wurde der Erwählte zunächst vom Militär auf den Schild erhoben, mit der Torques (maniakion) gekrönt, dann erst wurde ihm vom Patriarchen die Krone aufgesetzt. Die Krönung durch den Patriarchen im Hippodrom ist dann allmählich zum festen Bestandteil geworden. An sich bedurfte der Kaiser der kirchlichen Krönung in Byzanz nie. Es kam ihr auch keine konstitutive Bedeutung zu. Als sie aber einmal bei der Verchristlichung, Liturgisierung und Transzendisierung der Kaiserkrönung geschaffen war, wurde sie mehr als nur ein Schaustück, zum Sinnbild der Verbindung des Kaisers mit Gott, des Einswerdens des Kaisers mit Christus, in späterer Zeit seit dem 13. Jdt. des Gesalbten des Herrn, der Erwählung des Kaisers durch Gott. Der übermenschliche Charakter, der im hellenistischen Königtum wie im römischen Kaisertum als Göttlichkeit des Herrschers im Sinne eines Gottes auf Erden erstrahlte, wurde ja bei seiner Verchristlichung vom Gottkaiser umgebogen auf den Kaiser als auserwählten Stellvertreter und Gesandten Gottes. Die



Machtfülle des einen christlichen Gottes trägt den einen christlichen Kaiser, der von Gott berufen durch göttliche Vollmacht auf Erden waltet. Ueber ein Jahrtausend lebt diese sakral-mystisch-magische Kaiser- und Reichs-Idee von 330-1453 in der Person des Herrschers und im alten Krönungszeremoniell weiter. Erst seit Phokas wurde 602 die Krönung zum ersten mal in einer Kirche, des hl. Johannes des Täufers im Hebdomon, seit Konstantin II. im Ambo der Hagia-Sophia vollzogen. Noch später wurde der Erwählte auch mit dem hl. Chrisma-Oel gesalbt. Seit 491 legte der Kaiser im Vollzuge der Verchristlichung der Krönungs-Zeremonie vor seiner Krönung durch den Patriarchen auch das Glaubensbekenntniß ab. Neben dem Torques, dem Diadem (stemma) und der goldenen Krone (kamelaukion, modiolos) sind auch die prächtigen Gewänder, die der Kaiser vor der Krönung anlegte, die Insignien seiner Macht: so die hohen purpurnen Schuhe bzw. die Kaiser-Stiefeln, das Tzitzakion, Sagion, das weisse goldgestreifte Dibetesion und die Purpur-Chlamys (Feldherrnmantel). Letztere war die ausschliessliche Verkörperung des Kaisertums. Der Purpurmantel wurde deshalb auch von Kaiserinnen getragen wie etwa von der Kaiserinwitwe Ariadne 491, der Kaiserin Theodora 1054. Die wichtigste Insignie des Hauptkaisers war und blieb das Diadema (Stemma). Der so eingekleidete und gekrönte Basileus nahm dann die Huldigung, Adoratio der verschiedenen Rangklassen entgegen. So blieb es bis in die letzten Zeiten des Reiches. Bei religiös-kirchlichen Feiern trug der Kaiser diese „militärische Friedenskostüm“, selbst auch noch, wenn er als Leiche auf der Bahre lag. Im 14. Jdt. erhielt der Kaiser bei der Erhebung und Krönung vor der Kirche statt der Chlamys eine vom Patriarchen vorher geweihte Tunika, den Sakkos, der in der Hüfte gegürtet ward. Das Sagion war aus der militärischen Tracht allmählich ein Friedenskostüm geworden, ebenso wie auch die purpurnen Schuhe ursprünglich die militärische Schuhart waren. Das Zeremoniell der Kaiser-Wahl, — Erhebung auf den Schild und Krönung — zeugt ebenso wie die Insignien und Prachtgewänder die ganze byzantinische Zeit hindurch vom magisch-sakralem Herrscherbilde und der mystischen Kaiser- und Reichs-Idee. Zuweilen wird auf Münzen, die gleichfalls wichtige Zeugen für die ost-römische Kaiser- und Reichs-Idee sind, der Kaiser von göttlicher Hand gekrönt wie schon Konstantin II. Seit 470 steht dem Kaiser auch das Recht zu, auf Prunkbullen mit roter Tinte zu unterzeichnen. Noch auf der berühm-

ten Stephans-Krone, welche Michael VII. Dukas dem König Geyza I. von Ungarn (1074-77) schenkte, ist in der Mitte das Bild Michaels VII. mit roter Beischrift, das Bild des Mitkaisers Konstantin auch rot, die übrigen in blauer Farbe angebracht.

Zu den vorzüglichen Insignien als Erweis der kaiserlichen sakralen Machtfülle zählt der *Thron des Herrschers*. Einst war er in den orientalistisch-hellenistischen Ländern als Götter-Insignie aufs engste mit der heidnischen Religion und schon vor Konstantin so stark auch mit der römischen Kaiseridee verbunden, dass er ruhig weiter behalten werden konnte. Abgesondert und kultisch verehrt thronte der Kaiser gleich einem lebenden Götzenbild auf ihm, unter einem Baldachin als überhängendem Himmel, der das unsterbliche Haupt des Herrschers als Kosmokrator beschattete. Der Kaiser steht in zahlreichen Bildern vor dem Volke auch in steifer aufrechter repräsentativer Art nie auf dem gewöhnlichen Boden, nur auf Purpur und Porphyry, die allein dem Kaiser gebühren, auf einem niedrigem viereckigen mit Purpur und Edelsteinen geschmücktem Schemel (*suppedion*), später noch dazu auf einem Purpurnen Polster (*suppedion*). Dies Herrscherbild des irdischen Kaisers findet sein Gegenstück in Christus, dem Pantokrator. Auch im gewöhnlichem Leben steht der Kaiser auf einer erhöhten Marmorschwelle, einem Podium als Unterlage des Thrones, oder einer Porphyrröte. Untertanen dürfen diese nur in Vertretung des Kaisers betreten. Berührten später seine Hände nur Purpur, so seine mit Purpurschuhen geschmückten Füße bei allen wichtigen Zeremonien nur Porphyry. Das geheiligte Machtsymbol des Porphyry umgab den Kaiser von der Geburt bis zum Tode.

Mit dem Mailänder Edikt gab der apostelgleiche *Konstantin* allen Bürgern des Reiches das Recht der freien Religionsübung. Da er selbst ausser stande war, sein persönliches Glaubensbekenntnis mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu vereinen, gewährte er allen Untertanen des gleichen Recht. Als toleranter, jedem Zwang in Glaubenssachen abhold, Erbträger des politischen Vermächtnisses Alt-Roms wie der religiös-geistigen Anschauung der antiken Welt — auch das Kreuz und das Monogramm Christi gilt ihm noch als magisches Schutz- und Zaubermittel gegen die Feinde, darum liess er es am Labarum anbringen — vereinigt er in seiner von den Kräften des illyrischen Volkstums getragenen Person das antike Erbe mit der christlichen Lehre. Im Bewusstsein seiner Sendung schuf er eine *neue Ord-*



nung aus politisch-religiös-synkretistischen Motiven. Sie sollte den verschiedenen Idealen der mannigfach gegliederten Bevölkerung, dem antiken wie christlichen, dienen und die Einheit des Reiches verbürgen. Wie die Kaiser sich seit dem 3. Jdt. als Sol invictus, Helios anike-tos mit der Strahlenkrone, so liess sich auch Konstantin noch lange wie Jupiter in göttlicher Halbnacktheit thronend, als Herkules in der Gestalt selbst darstellen. Ein kolossales Monumental-Standbild rückte ihn über alles Menschliche hinaus und drückte seine göttliche Macht aus. Auf dem Globus in seiner Hand war nach dem Berichte des Eusebios ein Kreuz angebracht. In einer Porphyр-Statue war er dem Helios gleich mit der goldenen Strahlenkrone dargestellt. Antik-Mythologisch-Menschliches paarte sich mit der neuen geistigen Abstraktion. Der Kaiser ist „Sol Dominus Imperii“ und Träger des ihm von Christengott geoffenbarten Siegeszeichen. Sol und Christus ist im Kaiser und durch ihn eins. Der Begriff des unbesiegbaren allmächtigen Sonnengottes war ja so tief in den Gemütern der damaligen Zeit eingewurzelt, dass ihn auch die Christen allmählich auf Christus, den Kyrios, symbolisch übertragen konnten. Christus wird zur Sonne der Gerechtigkeit, deren Pflege edelste Aufgabe des Herrschers ist. (Vgl. die Umwandlung des Sommersonnwendfestes in den dies natalis Joannis Baptistae, die Umbildung des „dies natalis Solis invicti“ zum christlichen Weihnachtsfest). Feiert ein Panegyriker Konstantin als „Deus praestantissimus“, dem der Senat 324 auf dem Forum der Nea Roma ein Standbild mit magisch ausgestreckter Rechten zu errichten beschloss, so tragen seine Münzen in überwiegender Fülle das Bild des Sol (Apollo) invictus. Dem Bilde des Numinösen, der Gottheit schlechthin, der „summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur“, dem Theion, Theos soter gilt seine Verehrung. Nachdem der politisch-religiöse Machtkampf und Anspruch sich am Pons Mulvius zu Gunsten des Christengottes entschieden hatte, wurde vom Herrscher die christliche Kirche anerkannt und allmählich zur staatlich bevorzugten Religionsgemeinschaft erhoben.

Nunmehr wird auch das antik-römische Kaisertum endgültig von der Kirche in die christliche Weltordnung einbezogen. Die verschiedenen Stufen der allmählichen Verchristlichung der antiken Kaiseridee lassen sich klar verfolgen. Hier nur einige weitere Hinweise:

*Die Kaiserdarstellungen* als Belehungs-, Devotions- und Trabanten-Bilder der verschiedensten Jahrhunderte erweisen die sakrale Be-



deutung des byzantinischen Kaisertums seit den Tagen Konstantins bis zu seinem tragischen Ende (1453). Der mystischen Verborgenheit des charismatischen Herrscheramtes der früheren Jahrhunderte entrückt vermag nunmehr das Volk den nach der Vorsehung Gottes erwählten Stellvertreter Gottes offen zu schauen. Der Kaiser steht in seinem Prunkgewande von Purpur und Gold aufrecht auf einem hohen, mit dem doppelköpfigen Adler geschmückten Polster eines niedrigen Schemels (suppedion) oder auf einer porphyrenen Rota, in der Rechten das Scepter mit dem Kreuze, in der Linken eine Rolle haltend oder die akakia. Das kaiserliche Antlitz ist von einem kurzgeschnittenem schwarzen Spitzbart umrahmt. Vier Perlenschnüre hängen von der edelsteingeschmückten Krone oder einem goldbesticktem Hute (skialion). In die Aermeltunika gekleidet trägt er um die Schultern ein goldbesticktes Omophorion, das über den ganzen Körper herabfällt und ihn wie ein Gürtel umschliesst. Seit dem 2. Jdt. geht die Prachtentfaltung der steigenden religiösen Berufung der Kaisers parallel, den Fremden zur Demütigung, dem eigenem Volke zur Stärkung des Glaubens an den Herrscher und die ihn glorifizierende Mystik. Auch der sakral-symbolische *Ritus*, nur mit verhüllten, bzw. gebundenen Händen dem Kaiser zunahen, zeigt ein eigenartiges Wiedererstarken des nunmehr verchristlichten, transzendierten Kaiserkultes nach der Festigung der christlichen Staatsreligion. Das antike Hofzeremoniell kannte weiterhin das *Thymiaterion* im Palaste für Weihrauchopfer, weiterhin brennende Fackeln und Thymiaterien bei feierlichen Prozessionen, Weihrauch und Wachsfackeln vor Kaiserstatuen, Thymiaterien, Lichter und Fackeln in Begleitung des Kaisers. Feuer und Weihrauch, Pyr, Phos, Lux waren das Sinnbild der mit der Ewigkeit der Herrschergewalt verbundenen Symbolik. Auch die *Akklationen* der Parteien im Zirkus, bzw. Hippodrom mit Bitten, Wünschen, ja Forderungen bei den Festlichkeiten erweisen ebenso wie die kaiserlichen Hymnen an den einzelnen Festen des Kirchenjahres mit ihren Doxologien, Akklamationen und Polychronien die mystische Erhöhung der Kaiser- und Reichsidee der Byzantiner. Ihr Reich steht ja auf höherer Ebene als alle anderen Reiche der Welt. Träger ihres Reiches aber ist der Kaiser, der in engster Verbindung mit der Dreifaltigkeit, also selbst als Priesterkönig, Isotheos, fast in göttliche Sphäre entrückt ist. Wie Engel vor dem Thron des Ewigen das Trishagion singen, so stimmt es auch der Patriarch zu Ehren des

Kaisers an, wenn er ihm die Krone aufsetzt, und das Volk wiederholt dreimal laut: *hagie*. Die *Proskynese*, eine Bitt-, Dank-, Huldigungs- und absolute Unterwerfungsgebärde mit Fuss-, Knie-, Hand- und Wangenkuss, entstammt dem persischen Hofzeremoniell, „*duloi*“ (Knechte) waren hier die Beamten gegenüber den Grosskönigen und Weltenherrn. Im antiken Rom verlieh die gleiche Idee des göttlichen Kaisertums der *Adoratio* ihre beste Förderung. Sie gestaltete den Palast des Herrschers, des „*praesens deus*“ zum Heiligtum um, machte das Schweigen in ihm verbindlich, umschrieb den Thron als Kultstätte. Durch die Verchristlichung und Verbrämung ihres heidnischen Kultcharakters wurde die *Proskynese* aus einer Anerkennung der Göttlichkeit des Herrschers zu einer Anerkennung und Ehrung seiner Sendung und Autorität des demütigen „*optimus princeps*“ für die, welche als höchste Beamte nur zu dieser Zeremonie zugelassen waren (*Nostrae serenitatis adoraturi admittuntur imperium*“ Cod. Theod. VI. 8, 1).

All diese Belege erweisen die allmähliche christliche Umgestaltung des antiken Kaiserkultes. Wurden sie doch alle am Hofe der christlichen Herrscher von Byzanz übernommen und ihrem Hofzeremoniell einverleibt.

Wohl versuchte Flavius Claudius *Julianus*, der Brudersohn des Konstantin, ob seiner Rückkehr und Begünstigung des antiken Heidentums „*Apostata*“ von den Christen genannt, während seiner kurzen Regierungszeit (361-63) als Alleinherrscher durch Tat und Schrift das antike Sakralwesen wieder zu beleben mit dem Mithraskult, auch die kultische Verehrung des Kaisers aufs neue zu fördern. Doch war die Zeit von seiner Schilderhebung und Ausrufung zum Augustus durch die Soldaten bis zu seinem frühen Tode zu kurz, wie der Widerstand der Christen in Wort und Tat zu stark, als dass diese Reaktion sich tiefer auswirken konnte. Die Gesetzgebungen eines Theodosios I. wie Justinianos I. anerkannten nur mehr die christliche Religion als Staatsreligion, mit Verbot jeglicher Häresie und aller anderen Religionen unter Todesstrafe. Die Zerstörung des Serapeion in Alexandria wie des Marneion in Gaza 391, die Verbrennung der Hypatia in Alexandria 415, die Hinrichtung des Boethius 524, die Schliesung der Akademie Platons in Athen 529 wie des Isistempels in Philae 557, die Zerstörung des persischen Feuertempels in Cizak durch Herakleios 624 vernichtete unter gleichzeitiger Grundlegung des byzantinischen Cäsaropapismus die letzten sakralen Spuren einer versinkenden orien-



talischen Welt. Auch bei den *Juden* bzw. römischen Legionären galt die Purpur-*chlamys* (*chlamyda kokkinen*) als *Sinnbild der Königsgewalt*. In der Passionsgeschichte lesen wir bei Matthäus 27, 28 ff: Die Soldaten zogen Jesus im Prätorium aus und legten ihm einen Purpurmantel um, flochten eine Krone von Dornen (*stephanon ex akanthon*), setzten sie ihm aufs Haupt (*epethekan epi tes kephales autu*), gaben ihm ein Rohr in seine rechte Hand, bogen das Knie vor ihm (*gonypetesantes*), verspotteten ihn und sprachen: *Sei gegrüsst, du König der Juden!* (*chaire basileu ton Joudaion. kai hote enepaixan avto exedysan avton ten chlamyda kai enedysan avton ta himatia avtu kai apegagon avton eis to staurosai*; vgl. Mc. 15, 16 ff — Lc 23, 1 ff — Jo 19, 2 ff).

Die *Haarschur des jungen Kaisers* versinnbildet als Erstlingsopfer des Kindes an Gott den Anfang des künftigen Priestertums des Basileus. Freilich tritt bei dieser Zeremonie die Schenkung der Haare an die höchsten militärischen Führer des Reiches stark in den Vordergrund. Die Annahme der Haare bedeutete für sie als Geschenk eine tief sinnige Devotionsbezeugung, eine heilige rechtliche Bindung an den kommenden Basileus, und damit eine Stärkung des dynastischen Gefühls (*spes imperii*), Sicherung der Erbfolge war ja gleichbedeutend mit der Sicherung und Stärkung des Reiches.

Machte die *Berührung durch den Kaiser* als sakraler Person jeden Gegenstand heilig (*eusebes, theion kai seption*), so galten auch alle Majestätsverbrechen als *asebeia* (Gottlosigkeit) im alten Sinne: beides wiederum Erweise des weiterlebenden Gedankens der Heiligkeit des Kaisers wie der Vorstellung vom antiken Sonnen-Gott-Kaisertum: *helie giga basileu, akamate phosphore tes oikumenes ophthalme kai ton Rhomaion lychne, anateilon, anateilon, ti tu loipu bradyneis?*

Die Anschauung von der *aeternitas des Kaisers*, der Glaube an die Ewigkeit des Reiches wurde langsam verchristlicht zur ewigen *mneme* (Gedächtnis) des Kaisers. In den Polychronia der Akklamationen als magischen Wunschformeln für ein möglichst langes, ewiges Leben des Kaisers wie im Glauben an die ewige Sendung des Reiches lebte er ungebrochen die Jahrhunderte weiter.

Eine Reihe ursprünglich heidnischer Zeremonien und Gebräuche wurde so allmählich christlich umgebogen. Zuweilen ging dies leicht von statten, manchmal aber gestattete der heidnische Sinngehalt kaum oder nur schwer eine Umbiegung zu christlichem Inhalt wie die öfter erwähnten Zeremonien und Vorstellungen vom antiken Sonnen-Gott-



Kaisertum. Konstantin lebte ja selbst noch zu tiefst im Banne des „Sonnenglaubens“, des Kultes für das Schicksal (Tyche, Fortuna), die Victoria u.a. So neigte er auch dem Helios-Basileus-Gedanken zu und verschmolz ihn mit dem Christentum. Der Kaiser ist der in göttliche Sphäre entrückte Höchste auf Erden, eine sonnenhafte Grösse als Statthalter Gottes. Auch die Tyche erscheint noch später, also in christlicher Zeit in Eides- und Gesetzesformeln. Wiederum war Konstantin der Gestalter dieser Vereinigung des Tyche-Gedankens mit der christlichen Lehre. Der religiöse Synkretismus der damaligen Zeit ebnete dieser harmonischen Eingliederung antiker Vorstellungen in die christliche Welt ebenso die Wege wie der Aufnahme der im Koreion zu Alexandria am 6. Januar gefeierten antiken Sonnwend mit der Geburt der neuen Sonne, wobei gerufen wurde: „In dieser Stunde gebar die Jungfrau den Aion. Die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht.“

Vgl. Konstantin VII. Porphyrogenitos, Zeremonienbuch um 900, Kodinos, *Curopolata de officialibus palatii* (hierarchische Abstufung der Hof- und Beamten-Rangklassen).

#### Literatur:

André GRABAR, *L'empereur dans l'Art Byzantin*, Paris 1936.

Ders., *La peinture byzantine*, Genf 1954.

Franz DÖLGER, *Byzanz und das europäische Staatensystem*, Ettal 1954.

Louis BRÉHIER-P. BATIFFOL, *Survivances du cult impérial romain*, Paris 1920.

P. E. SCHRAMM, *Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters*, Marburg 1924.

Otto TREITINGER, *Der oströmische Staats- und Reichsgedanke*, in *Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 4 (1940), 1-26, Leipzig 1940.

Ders., *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938.

A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof*, *Mitteilungen d. dtsh. archäol. Instituts, Röm. Abt.* 49, 1934, 1-118.

Ders., *Insignien und Tracht der röm. Kaiser*, ebenda 50, 1935, 1-171.

# FORTLEBEN UND WANDLUNGEN DES ANTIKEN GOTTKÖNIGTUMS IM CHRISTENTUM

von

FRIEDRICH HEILER

Marburg, Lahn

Meinen Ausführungen möchte ich eine Feststellung hinsichtlich der Wahl des Themas vorausschicken. Diese ist nicht meiner Initiative entsprungen. Vielmehr bestand ursprünglich der Plan, um den ich auch selbst bemüht war, dass mein Kollege für Geschichte an der Universität Göttingen, Percy Ernst Schramm, der beste deutsche Kenner der mittelalterlichen Krönungsriten und Königsbilder, die christliche Herrscherauffassung behandeln sollte. Leider war Prof. Schramm verhindert, eine Zusage zu geben; deshalb bat mich der Herr Präsident, die christliche Seite des Kongressthemas, das im Programm ohnehin hinter der ausserchristlichen etwas zurücktritt, zu beleuchten. Diesem Wunsch glaubte ich entsprechen zu müssen, obwohl mir selbst auf Grund meiner Arbeiten die Behandlung eines anderen Themas vorgeschwebt hatte: *regina coeli*, die Wandlung des antiken Kultes der Himmelsgöttin zur Himmelskönigin in der christlichen Kirche.

Als Gourgaud zu Napoleon auf St. Helena bemerkte, in China würde der Herrscher als Gott verehrt, antwortete Napoleon ernst: „Und so sollte es überall sein“. <sup>1)</sup> Dieses Wort des „letzten Kosmokrator“ ist keineswegs der „ohnmächtige Wunsch des gedemütigten Helden“ <sup>2)</sup> geblieben. Es hat eine ungeahnte Bestätigung durch die moderne Religionsgeschichte erhalten. <sup>3)</sup> Schon in der religiösen Gesellschaftsordnung der sogenannten primitiven Völker gilt der Herrscher als menschlicher Träger der geheimnisvollen, zugleich segensvollen und

---

<sup>1)</sup> Lord ROSEBERRY, *Napoleon am Schluss seines Lebens*, deutsch von Oskar Marschall v. BIEBERSTEIN, Leipzig 1901, 161.

<sup>2)</sup> Robert EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, 52, Anm. 1.

<sup>3)</sup> Geo WIDENGREN, *Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter*, Stockholm 1953<sup>2</sup>, Kap. 8: *Det sakrala kungdömet*. — Gerardus VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1948, 107 ff. S. auch die Artikel *King* in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. HASTINGS 7, 708-732.

gefährlichen Zaubermacht; er ist mit *mana*, mit *orenda*, mit *dynamis* geladen und darum für seine Untertanen ein *tabu*, ja, selbst ein Sklave zahlreicher *tabu*-Regeln.<sup>4)</sup> In demselben Masse als bei den antiken Kulturvölkern der Herrschaftsbereich der gesellschaftlichen Machtträger sich erweiterte und erhöhte, erweiterte und erhöhte sich auch ihre magisch-religiöse Würde. In den rassisch und sprachlich verschiedensten Reichen tritt uns ein sakrales Königtum entgegen, in China<sup>5)</sup> und Japan<sup>6)</sup>, in Ägypten<sup>7)</sup> und im Zweistromeland,<sup>8)</sup> in Syrien<sup>9)</sup> und Persien,<sup>10)</sup> in Griechenland<sup>11)</sup> und Rom,<sup>12)</sup> in Mexiko

<sup>4)</sup> James George FRAZER, *The Golden Bough I, The magic art and the evolution of kings*, London 1911; *The magical origin of kings*, London 1920. — Robert M. MARETT, *Sacraments of simple folk*, Oxford 1933. — C. G. SELIGMAN, *Egypt and Negro Africa. A study in divine kingship*, London 1934.

<sup>5)</sup> Wilhelm GRUBE, *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig 1910, 28, 43. — J. J. M. DE GROOT, *Universismus. Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, 82 ff.

<sup>6)</sup> W. GUNDERT, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943, 12 f.; Emil SCHILLER, *Shinto, die Volksreligion Japans*, Berlin 1911, 21 ff.; W. G. ASTON, *Shinto the way of the gods*, London 1905 s. Index s.v. *Mikado*.

<sup>7)</sup> A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté Pharaonique* (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'ét. 15), Paris 1902. — H. KEES, *Ägypten* (Handbuch der Altertumskunde III, 1), München 1933, 172 ff. — Helmut JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt 1939. — Hans BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 380 ff., 396 ff.

<sup>8)</sup> P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, Paris 1910, 146 ff. — Alfred JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin-Leipzig 1929, 103 ff. — Christliche JEREMIAS, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige* (Der Alte Orient 19, 3/4), Leipzig 1919. — Heinrich ZIMMERN, *König Lipit-Ishtars Vergöttlichung*, Leipzig 1919. — Geo WIDENGREN, *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter, Religion och Bibel, Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok*, 2 (1943).

<sup>9)</sup> WIDENGREN, s. Anm. 8

<sup>10)</sup> Geo WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Uppsala-Leipzig 1938, 146 ff. — ENSZLIN (s. Anm. 14), 14 f.

<sup>11)</sup> Gertud HERZOG-HAUSER, *Kaiserkult in PAULY-WISSOWA, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IV 1924, 806-853. — Ernst KORNEMANN, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, *Klio* 1 (1901), 51-95. — Ulrich WILCKEN, *Zur Entstehung des hellenistischen Königs Kultes*, *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1938 Nr. 28. — P. ZANCAN, *Il monarcato Ellenistico*, Padova 1934. — C. W. MAC EWAN, *The oriental origin of the Hellenistic Kingship* (Orient. Inst. Univ. Chicago 13) 1934. — Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II*, München 1950, 125-175; — Herbert PREISKER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin 1937, 189-208.

<sup>12)</sup> Franz ALTHEIM, *Altrömisches Königtum* (Welt als Geschichte 1), 1935, 413 ff. — Otto HIRSCHFELD, *Zur Geschichte des römischen Kaiserkultus*, *Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 833-862. — M. KRASCHENINNIKOFF, *Über die Einführung des provincialen Kaiserkultes im römischen Westen*, *Philologus* 53, N.F. 7 (1894), 147-189. —



und Peru.<sup>13)</sup> So verschiedenartig auch die einzelnen Vorstellungen von der Heiligkeit und Göttlichkeit des Herrschers sein mögen, so ruhen sie doch alle auf einer einheitlichen Grundvorstellung, die freilich mit dem Terminus „Gottkönigtum“ nur ungenau umschrieben wird. Zwei Gedankenreihen verbinden und mischen sich in verschiedenen Graden miteinander: Der Herrscher erscheint bald neben den vielen mehr oder weniger mit menschlichen Zügen ausgestatteten höheren Wesen, den *numina*, Göttern und Geistern, mehr als sichtbarer, wesenhafter Gott, als „Gott von Art“, oder als Emanation, Inkarnation oder Abbild der Gottheit, als Menschengott, bald mehr als Mandatar, Beauftragter, Stellvertreter und Statthalter der Gottheit, als Levensherr ihres Besitzes und als Vollstrecker ihres Willens, darum auch als Weltherrscher unter ihr stehend, von ihr erwählt, prädestiniert, begnadet, aber auch beaufsichtigt und gerichtet. Man kann diese beiden Vorstellungsreihen kurz als Gottkönigtum und Gottesgnadentum kennzeichnen, wobei es oft nicht möglich ist, eine scharfe Trennungslinie zwischen beiden zu ziehen.<sup>14)</sup> Die erstere Vorstellungsreihe trägt mehr mystisch-magischen, die letztere mehr ethischen Charakter. In Religionen mit ausgesprochener Tendenz zu einem sittlichen Monotheismus wie in der israelitischen<sup>15)</sup> oder der persisch-mazdaistischen, herrscht sinngemäss die zweite Gedankenrichtung vor: „Durch die Gnade (*vasnā*) des Ahura Mazdāh bin ich König, Ahura Mazdāh gab mir das Königtum“, bekennt Darius in der Inschrift von Behistun.<sup>16)</sup> Im Ganzen wird man die sakrale Herrschergestalt als eine Zwischenstufe zwischen Gottheit und Mensch charakterisieren müssen, die

KÖRNEHMANN, *a.a.O.*, 96-142. — E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose*, *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929), 1-31. — Lily ROSS TAYLOR, *The divinity of the Roman Emperor*, *Philol. Monogr. Amer. Philol. Ass.* 1, 1931. — Andreas ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instit. Röm. Abt.* 49 (1934), 1-118; *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, *ebenda* 50 (1935) 1-171. — NILSSON, *a.a.O.* II, 167-175; 366-367; PREISKER, *a.a.O.*, 196-208.

<sup>13)</sup> R. KARSTEN, *Inkariket och dess kultur*, Helsingfors 1938, 128 f.

<sup>14)</sup> Wilhelm ENSZLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, *Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil. hist. Abt.*, München 1943, Heft 6, 14.

<sup>15)</sup> Geo WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrala kungdömet i Israel*, Uppsala 1941; *Sakrala Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955. — J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, 1954.

<sup>16)</sup> I 5; Fr. SPIEGEL, *Die altpersischen Keilinschriften im Grundtext mit Uebers.*, Leipzig 1862, 3 f.

einen besonders charakteristischen Ausdruck in der Bezeichnung „Gottes Sohn“ gefunden hat, einem Terminus, den wir mit verschiedener Nuancierung sowohl in China<sup>17)</sup> wie in Ägypten,<sup>18)</sup> in Israel<sup>19)</sup> und in der hellenistischen und römischen Welt<sup>20)</sup> finden und in dem deutlich eine Unterordnung unter Gott den Vater ausgesprochen ist. Eine Scheidung zwischen dem Herrscher und der von ihm dargestellten oder inkarnierten Gottheit kommt auch darin zum Ausdruck, dass sein sakraler Charakter auf die in ihm wohnende und wirkende Gottheit bezogen wird, auf den *Ka* des ägyptischen Königs,<sup>20a)</sup> auf die *Tyche* oder den *Genius* des römischen Kaisers.<sup>21)</sup> Wenn Jordanes von den Goten berichtet, dass sie ihre Herrscher, durch deren *Fortuna*, d.h. die magische Kraft des „Königsheils“, sie siegten, nicht als blosse Menschen, sondern als Halbgötter (*Asen*) bezeichneten,<sup>22)</sup> so ist damit die Idee des Gottkönigtums gut gekennzeichnet. In den höheren Religionen erscheint der Herrscher zumeist nicht als Selbstherr, der über dem Sittengesetz steht, sondern als sittlich verantwortlich gegenüber der höchsten Gottheit und ihrem Gericht unterworfen; sowohl im fortgeschrittenen ägyptischen wie auch im chinesischen Herrschertum ist das Bewusstsein der sittlichen Verantwortung besonders stark ausgeprägt; der Herrscher muss im Einklang mit dem göttlichen Gesetz stehen, den göttlichen Willen verwirklichen, „dessen Inhalt Recht und Wahrheit ist“. So bleibt zumeist „das Gefühl für den Abstand zwischen Gott und Mensch lebendig“ und „die Würde des Göttlichen in seiner Einzigartigkeit gewahrt“, wie Bonnet von den ägyptischen Herrschern sagt.<sup>23)</sup> Ein Beispiel für das Bewusstsein des Abstandes des Herrschers von Gott ist auch das sumerische Wort für König, *lugal*, d.h. „großer Mensch“. <sup>24)</sup> Dieser Abstand zwischen Herrscher und Gott wird auch dadurch nicht in Frage gestellt, daß die Untertanen ihm in der Haltung der kultischen Adoration begegnen; die Adorations- und Gebetsgesten berühren sich ja aufs engste mit den allgemeinen Gruß- und Bittgesten;<sup>25)</sup> beide wurzeln vornehmlich in jener magischen Denkweise, die im anderen Menschen einem *mana* und

<sup>17)</sup> DE GROOT, *a.a.O.*, 83.

<sup>18)</sup> BONNET, *a.a.O.*, 382 ff.

<sup>19)</sup> s.O. Anm. 15.

<sup>20)</sup> ADOLF DEISSMANN, *Bibelstudien* 1895; *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908, 250ff. — ALFÖLDI, *Insignien* 82 f.

<sup>20a)</sup> BONNET, *a.a.O.*, 385 f.

<sup>21)</sup> s.O. Anm. 12

<sup>22)</sup> *Getica* 13, *Mon. Germ. Aut. ant.* 3, 76.

<sup>23)</sup> BONNET, *a.a.O.*, 380, 383, 387.

<sup>24)</sup> Alfred JEREMIAS, *a.a.O.*, 103.

<sup>25)</sup> HEILER, *Das Gebet* 1923<sup>5</sup>, 106 f.



*tabu* begegnet und sich ebenso gegen dieses zu wappnen wie es sich zu sichern sucht. Auch die Apotheose der Herrscher nach dem Tode, wie sie uns schon im Zweiströmland<sup>26)</sup> und später in Rom begegnet, ist ein Beweis dafür, daß der lebende König noch im Bereich der Menschlichkeit stehend gesehen wurde.

An einzelnen Stellen der Menschheitsgeschichte wird freilich der heilige und göttliche Charakter des Herrschers in ungesunder Weise übersteigert und durch jene gefährliche Machtdämonie ausgebeutet, von der immer wieder die irdischen Machthaber besessen waren. Umgekehrt hat der Servilismus der Untertanen und die Schmeichelkunst der Höflinge und Dichter das Selbstbewusstsein der Fürsten ins Ungemessene erhöht. Auf diese doppelte Weise ist die Heiligkeit des Herrschertums nicht nur gesteigert, sondern geradezu verzerrt und verderbt worden. Dies gilt besonders von den hellenistischen Diadochen, welche in der Weiterführung der Alexander persönlich zuteil gewordenen und von ihm gewünschten göttlichen Verehrung<sup>27)</sup> die Entstehung eines institutionellen Herrscherkultes mit göttlicher Titulatur<sup>28)</sup>, mit Opfer und Priestertum begünstigten, durch den dann der Kult der hohen Götter zurückgedrängt wurde,<sup>29)</sup> so, wenn die Athener den Demetrios im Jahre 290 als den einzigen Gott feierten; „denn die anderen Götter sind entweder weit weg oder sie haben keine Ohren, oder sie kümmern sich nicht im geringsten um uns; dich sehen wir gegenwärtig nicht aus Holz und Stein, sondern in Wirklichkeit; dich flehen wir an, gib uns allererst Friede, du Liebster“.<sup>30)</sup> Diese Verderbnis des sakralen Königtums gilt vor allem von einer Reihe römischer

<sup>26)</sup> A. JEREMIAS, *a.a.O.*, 105.

<sup>27)</sup> Fritz TAEGER, *Alexander und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, *Historische Zeitschrift* 172 (1951), 225-244; *Isokrates und die Anfänge d. hellenist. H.*, *Hermes* 72 (1937), 355 ff.; Martin P. NILSSON, *a.a.O.*, II 138 ff.; PREISKER, *a.a.O.* 192 f.

<sup>28)</sup> Z.B. Inschrift auf der Tür des Isistempels auf der Insel Philae auf Ptolemäus XIII.: τοῦ κυρίου βασιλέως θεοῦ. DITTENBERGER, *Orientis Graeci Inscriptiones selectae* Nr. 1868.

<sup>29)</sup> NILSSON, *a.a.O.*, II 142 ff; PREISKER, *a.a.O.*, 194 ff; ENSZLIN, *a.a.O.*, 15 ff. Nilsson spricht vom Anfang der hellenistischen Zeit als einer „Periode des tiefsten Verfalls und der schlimmsten Orgien des Menschenkults.“ *A.a.O.*, II 144.

<sup>30)</sup> Athenaeus VI p. 252; Duris, *Fragmenta der griechischen Historiker* hsg. F. JACOBS 75, 2; *Poetae lyriici Graeci* ed. Th. BERGK III<sup>4</sup>, Leipzig 1882, 674; NILSSON, *a.a.O.* II 143; V. EHRENBURG, *Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes*, *Antike* 7 (1931), 279-297. — K. SCOTT, *The deification of Demetrios Poliorketes*, *Americ. Journ. Philol.* 49 (1928), 137 ff, 217 ff.



Herrscher wie Domitian, Antonin, Aurelian, Caligula, Elagabal, Carus, Probus, und schließlich Diokletian, welche als *Dominus et Deus* sich bezeichneten oder bezeichnen ließen,<sup>31)</sup> und welche nicht nur göttliche Anrede und Verehrung beanspruchten, sondern sie unter Todesstrafe ihren Untertanen aufzwangen. Andere Kaiserpersönlichkeiten hingegen, vor allem Augustus und Tiberius, zeigten gegenüber dem Kult des lebenden Herrschers größte Zurückhaltung; sie suchten diese auf die östliche Welt, wo er längst eingebürgert war, zu beschränken, während sie im Westen nur dem toten Kaiser die volle Göttlichkeit zubilligten, dem lebenden Herrscher jedoch nur die Verehrung seines Schutzgeistes, des *Genius*.<sup>31a)</sup> Gegenüber dem übersteigerten und verzerrten Kult des lebenden Herrschers fehlte es keineswegs an Kritik in der römischen Welt. Stoische und kynische Redner, ja bedeutende Schriftsteller wie Plutarch und Dio Cassius erhoben ihre Stimme gegen die Menschenvergötterung<sup>32)</sup> — der Herrscher bleibt Mensch und darf sich nicht dem Wahn hingeben, Gott zu sein, wie letzterer bekennt.<sup>33)</sup> Und der römische Senat, der es sehr ernst mit der Ehrung der Apotheose<sup>34)</sup> nahm und sie nur als Lohn für göttliche Taten des Herrschers im Dienste des Imperiums verlich, reinigte die *fastos adulationis*

<sup>31)</sup> Domitian: Sueton., *Domit.* 13, 2: „Cum formalem dictaret epistolam, sic coepit: Dominus et deus noster hoc fieri iubet.“ Vgl. Dio Chrys. or. 45, 1; Plin., *Paneg.* 2; Philostr., *V. Apoll.* 8,4; Cass. Dio 67, 13, 4; Mart. V 8,1; VII 34,8; IX 66,3; — Antoninus Pius: *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae* ed. Latyshev IV Nr. 717 f. — Aurelian: Münzaufschriften bei H. COHEN, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, Leipzig 1930<sup>2</sup>, VI 197, 200. — Carus: *ebenda* VI 353. — Probus: ENSZLIN, *a.a.O.*, 42; ALFÖLDI, *Insignien* 93 f. — Diokletian: SCOTT, *Imperial cult* 102 ff. Vgl. NILSSON, *a.a.O.*, II 168 ff. 367 ff. — PREISKER, *a.a.O.*, 196 f. — FRANZ SAUTER, *Die römischen Kaiser bei Martial und Statius* (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 21) 1934, 36 ff. — K. SCOTT, *The imperial cult under the Flavians*, Stuttgart 1938.

<sup>31a)</sup> Sueton., *Augustus* 53, 1: „Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper abhorruit.“ Ähnlich Orosius VI 22, 4. — Sueton., *Tiberius* 26: „Templa, flamines sacerdotes decerni sibi prohibuit; etiam statuas atque imagines nisi permittente se poni; permittitque ea sola condicione, ne inter simulacra deorum, sed inter ornamenta aedium ponerentur.“ Brief des Tiberius über die Apotheose seines Vaters bei KORNEMANN, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult*, Breslau 1929, 5 f.: αὐτὸς δὲ ἀρχοῦμαι τῶν μετρίωτέρας καὶ ἀνθρωπίνως τιμαῖς. Vgl. Tacitus, *Ann.* II 87; IV 37 f.

<sup>32)</sup> Fritz TAEGER, *Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult*, *Archiv für Religionswissenschaft* 32 (1935), 282–292. K. SCOTT, *Plutarch and the ruler cult*, *Transactions of the American Philological Society* 60 (1929), 117 ff. Weitere Hinweise bei Roland SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Göttingen 1933, 27; NILSSON, *a.a.O.*, II 373.

<sup>33)</sup> Zahlreiche Stellen bei TAEGER, *Zum Kampf* 287 ff.; NILSSON, II 375.

ne temporum foedatos, den im Laufe der Zeit durch schmeichlerischen Herrscherkult verunstalteten Kalender,<sup>35)</sup> und überantwortete in hohem sittlichem Verantwortungsbewusstsein Kaiser, die sich der Vergottung als unwürdig erwiesen hatten, wie Domitian, der *damnatio memoriae*.<sup>36)</sup> Das Fundament des römischen Kaiserkultes war entsprechend dem nüchternen und kritischen Empfinden dieses Volkes, seiner *dignitas* und *sophrosyne*, durchaus gesund; die Bedeutung dieses Kultes lag aber nicht so sehr auf religiösem wie auf politischem Gebiet, insofern er ein wirksames Band der Einheit zwischen den vielen im Imperium zusammengefassten Völkern bildete und ein Bekenntnis zu der eminenten sozialen und kulturellen Bedeutung dieses Reiches enthielt.

Die Stellung des Christentums zum Glauben an die Heiligkeit des Herrschertums und zu seiner kultischen Verehrung ist eine höchst merkwürdige. Sie stellt ein äusserst lehrreiches Paradigma für seine Stellung zur vorchristlichen Religion überhaupt dar. Die Idee des antiken Gottkönigtums hat tiefe Spuren in der alten und mittelalterlichen Christenheit zurückgelassen. Die urchristliche Gemeinde entnahm eine Reihe von Insignien und Kleinodien dem „Kronschatz“ des heidnischen Herrscherkultes und schmückte mit ihnen das Haupt ihres Herrn und Meisters Jesus Christus.<sup>37)</sup> Dies gilt allererst von den wichtigsten Ehrentiteln, mit denen die junge Christenheit ihn neben seinem jüdischen Berufsnamen *Christos*, d.h. *Maschiah*, Gesalbter anrief, von dem Prädikat *κύριος* und dem Namen *Kyrios*, welcher letzteren nach dem Christushymnus des Philipperbriefes (2, 5 ff.) Gott Jesus als Lohn für sein Opfer der Kenose, d.h. der Selbsterniedrigung in Menschwerdung, Passion und Tod, verliehen hat, „einen Namen über alle Namen, auf daß im Namen Jesu sich beugen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der *Kyrios* sei in der *doxa*, der Glorie, Gottes des Vaters“. Der Hintergrund dieses Hymnus ist der antike Herrscherkult; der Kyriostitel war eine Eigentümlichkeit der Ptolemäer<sup>38)</sup> und wurde von den römischen Kaisern Caligula, Nero

<sup>34)</sup> A. STRONG, *Apotheosis and after life*, London 1915.

<sup>35)</sup> Tacitus, *Hist.* 4. 40

<sup>36)</sup> SCHÜTZ, *a.a.O.*, 19.

<sup>37)</sup> DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 246.

<sup>38)</sup> DEISSMANN, *Licht*, 255.



und Domitian übernommen.<sup>39)</sup> Mochte auch dieser Titel ebenso wie der Titel  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  und wie auch die Termini  $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$  und  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  der jungen Christenheit durch den Sprachgebrauch der Septuaginta schon nahegelegt worden sein, so erhielten sie doch wegen ihrer Verwendung im Herrscherkult eine besondere Note.<sup>40)</sup> Die christliche Gemeinde gebrauchte sie teils „naiv und unbewusst“ „aus einem dumpfen Gefühl der Wahlverwandtschaft“ heraus,<sup>41)</sup> teils völlig bewusst in einem „konträren“, „antithetischen“ und „polemischen Parallelismus“, wie vor allem Adolf Deißmann erkannt hat.<sup>42)</sup> Dieser Titel war zugleich eigenes Glaubensbekenntnis<sup>43)</sup> und leidenschaftlicher Protest gegen die heidnische Umwelt; ihre Herrscher trugen ja in frevelhafter Weise einen Namen, der nach urchristlicher Auffassung einzig und allein dem Messias Jesus gebührte. Dem Doppeltitel des Kaisers Domitian *Dominus et Deus* setzte der vierte Evangelist die Doppelanrede des Apostels Thomas an den auferstandenen Christus entgegen: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 29). Neben diesen drei wichtigsten Titeln Gottessohn, Herr und Gott übernahm die christliche Gemeinde noch eine Reihe geläufiger Termini des Herrscherkultes:  $\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ,  $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ <sup>44)</sup> und  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ <sup>45)</sup>,  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ <sup>46)</sup>,

<sup>39)</sup> DEISSMANN, *Licht*, 256 ff.; PREISKER, 201 Anm. 18; SAUTER, 32.

<sup>40)</sup> Parallelen bei SCHÜTZ, *a.a.O.*, 35.

<sup>41)</sup> ERNST LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult* (Samml. gemeinverständl. Vorträge aus Theol. und Religionsgesch. 99), Tübingen 1919, 33 f.

<sup>42)</sup> *Licht vom Osten*, 247 f. — LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult* (s. Anm. 41) — Stefan LÖSCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose*, Rottenburg 1933. — Roland SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes* (s.o. Anm. 32), 33 ff. — Ethelbert STAUFER, *Christus und die Caesaren*, Hamburg 1948<sup>2</sup>.

<sup>43)</sup> Auch die Worte  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\kappa$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  im Nicaenischen Glaubensbekenntnis (DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*<sup>14</sup> nr. 54) entstammen dem antiken Herrscherkult. Stein von Rosette zu Ehren Ptolemaios V, DITTENBERGER, *Inscr. Graec. sel.* Nr. 90, 10; E. SEIDL, *Der Eid im griechisch-römischen Provinzialrecht*, München 1935, I 10.

<sup>44)</sup> Walter BAUER, *Griech. deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1937<sup>3</sup> s.v.  $\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ; SCHÜTZ, *a.a.O.*, 35.

<sup>45)</sup> Hans LIETZMANN, *Der Weltheiland*, Bonn 1909. — SCHÜTZ, *a.a.O.*, 35; NILSSON, *a.a.O.*, II 174 f., 371; DORNSEIFF,  $\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ , *Pauly-Wissowa Realenz.* 2. Reihe V 1211 ff.; SAUTER 4 ff.; BAUER, *Wörterbuch* s.v.  $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$  und  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>46)</sup> I. Clem. 59,3, E. SKARD, *Zwei religiös-politische Begriffe*  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ -*concordia*, Abhandlingar Videnskaps-Akad. Oslo 1931, 2. Vgl. BERTRAM in *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament* hsg. H. Kittel II 651 f.; W. BAUER, *a.a.O.*, s.v.  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ ; *Pauly-Wissowa Realenz*, Suppl., VI 978 ff.; SAUTER, 17.



ἐπιφανής und ἐπιφάνεια,<sup>47)</sup> ἐξουσία,<sup>48)</sup> παρουσία<sup>49)</sup> und εὐαγγέλιον<sup>50)</sup>).

In der Übernahme dieser Termini offenbart sich bereits die strenge Exklusivität des Christuskultes gegenüber dem Kaiserkult: Gottes Sohn, Gott, Herr und Erlöser sind Prädikate, welche die junge Christengemeinde einzig und allein ihrem Christus und keinem irdischen Herrscher zuerkennen konnte. Wäre die besonnene Zurückhaltung eines Augustus und Tiberius gegenüber der Kaiservergottung auch von ihren Nachfolgern beibehalten worden, so wäre vielleicht der schwere Konflikt zwischen Christentum und römischem Reich vermeidbar gewesen. Die Hybris eines Nero und Domitian jedoch musste die Christenheit zum äussersten Widerstand auffordern. Am Gottkönigtum im eigentlichen Sinn entzündete sich der weltgeschichtliche Kampf zwischen christlicher Kirche und römischem Imperium, der mit wiederholten Unterbrechungen über 250 Jahre sich ausdehnte. Die Forderung Domitians, ihn als Herrn und Gott anzuerkennen, konnten die Christen nur mit einem klaren Nein beantworten, und dabei mussten sie die Folgen dieses Neins, die Konfiskation ihrer Güter und das blutige Martyrium, auf sich nehmen. Gerade in Kleinasien, wo der Kult des Domitian besonders ausgedehnt war, wie schon seine Kolossalstatue in Ephesus<sup>51)</sup> zeigt, erlitten zahlreiche Christen den Zeugentod. Der furchtbare Zusammenprall zwischen Christuskult und Kaiserkult wird nirgends so deutlich wie in der dort in Kleinasien entstandenen neutestamentlichen Apokalypse, einem mit unerhörter Leidenschaft geschriebenen Buch, das in der Rätselrede und verhüllenden Symbolik den ganzen Kaiserkult, ja überhaupt das Imperium Romanum samt der Göttin Roma als satanische Ausgeburt angreift.<sup>52)</sup> Hatte schon Jesus nach der lukanischen Fassung der Versuchungsgeschichte alle Weltreiche als Lehen Satans gekennzeichnet, deren Voraussetzung seine göttliche Anbetung ist (Luk. 4, 5 ff.), so beschreibt der Apoka-

<sup>47)</sup> F. PFISTER, *Epiphanie*, Pauly-Wissowa, *Realenz.* Suppl. IV 277-323; KORNEMANN 81 ff. 91, 95 Anm. 5; BAUER, *a.a.O.*, s.v. ἐπιφάνεια.

<sup>48)</sup> WERNER FOERSTER, ἐξουσία, *Theol. Wörterbuch z.N.T.* II 559 ff; BAUER, *a.a.O.*, s.v. ἐξουσία; SCHÜTZ, *a.a.O.*, 35.

<sup>49)</sup> OEPKE, παρουσία, *Theol. Wörterbuch z.N.T.* V 856 ff; BAUER, *a.a.O.*, s.v. παρουσία.

<sup>50)</sup> Inschrift von Priene: DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae* 458; *Die Inschriften von Priene* hsg. F. Hiller v. Gaertringen 1906, 105. — Gerhard FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, *Theol. Wörterbuch z.N.T.* II 718 ff.

<sup>51)</sup> SCHÜTZ, *a.a.O.*, und Abbildungen.

<sup>52)</sup> SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes* (s.o. Anm. 32)

lyptiker in glühenden Farben das Imperium Romanum als Satansreich, die göttliche Stadt Rom als babylonische Hure und den sich vergottenden Kaiser als das Tier, das dem Abgrund entsteigt und „seinen Mund auftut zur Lästerung Gottes“ (Offb. 13, 6), wobei er den polemischen Terminus „Tier“ (*belua*) aus Plinius übernommen zu haben scheint<sup>53</sup>) und schließlich die des Kaisers sakrale Bild mit Name und Zahl tragende Münze als „Malzeichen“ (*χάραγμα*) dieses Tieres.<sup>54</sup>) Und mit noch größerem Nachdruck als irgendein neutestamentlicher Schriftsteller verfißt dieser Apokalyptiker die Herrscherwürde Christi, der das Reich des Cäsar überwindet und sein göttliches Reich über die ganze Welt aufrichtet. Gerade die Hymnen der Apokalypse, die ein Reflex der urchristlichen Liturgie sind, gebrauchen ständig die Termini der Reichsreligion und der Kaiserverherrlichung. Die flammende Polemik des neutestamentlichen Sehers gipfelt in der kühnen und tröstlichen Verheißung vom Fall der großen Hure Babylon, d.h. der „großen Stadt, die das Imperium hat“ (18,1), und von der darauf folgenden Alleinherrschaft Christi; wenn das römische Reich zusammengebrochen ist, dann „ist das Reich der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (11, 15).

Der vom neutestamentlichen Apokalyptiker vorausgeschauten Sieg der Märtyrergemeinde über das Imperium Romanum trat erst viel später ein. Immer wieder wurden die Christen durch die Forderung des Kaiserkultes zur Entscheidung zwischen dem irdischen und dem himmlischen Herrn gezwungen. Auch unter solchen Herrschern, welche von der Hybris eines Domitian frei waren, blieb die Forderung einer Anerkennung der Göttlichkeit des Imperiums in der Person des Kaisers für die Christen unannehmbar. Wohl waren sie bereit, dem Kaiser Ehre zu erweisen und für sein Wohl zu beten, wie immer wieder die christlichen Schriftsteller, angefangen von dem Verfasser des 13. Kapitels des Römerbriefes (das meiner Meinung nach nachpaulinisch ist) und des 1. Petrusbriefes (der pseudepigraph ist), bekennen.<sup>55</sup>) Wie die Juden den Seleucidenherrschern und den römischen Cäsaren jeden

<sup>53</sup>) Plin., *Paneg.* 48,3.

<sup>54</sup>) Offb. 13, 17 usw. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien* 69 ff.; SCHÜTZ, *a.a.O.*, 56 ff, 62f.

<sup>55</sup>) Z.B. Tertullian, *Ad Scapul.* 2. Weitere Beispiele Ludwig BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat* (Görresgesellschaft 75), Paderborn 1937, 30 ff.



Herrscherkult versagt hatten — *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor*, wie Tacitus von ihnen in lapidarer Kürze sagt,<sup>56)</sup> so weigerten sich auch die Christen beharrlich, den Kaiser anzubeten; „denn er ist kein Gott, sondern ein Mensch“, wie Theophilus sagt.<sup>57)</sup> Die Christen lehnten es ab, vor dem sakralen Kaiserbild ihre Knie zu beugen und Weihrauchopfer darzubringen<sup>58)</sup> oder bei der *Tyche* des Kaisers zu schwören.<sup>59)</sup> Die Antwort, die Polykarp von Smyrna dem heidnischen Richter gab, enthüllt klar die christliche Stellungnahme zum Kaiserkult: „Wie kann ich meinen König schmähen, der mich erlöst hat?“ „Wenn du dir einbildest, daß ich bei der *Tyche* des Kaisers schwöre, wie du sagst, indem du so tust, als wüsstest du nicht, wer ich bin, so höre ganz offen: ich bin ein Christ“.<sup>60)</sup> Der Gedanke an eine rein profane Interpretation des Kaiserkultes im Sinne einer bloß politischen Loyalitätserklärung, wie sie die römische Kirchenbehörde in diesem Jahrhundert dem japanisch-shintoistischen Staats- und Kaiserkult gab,<sup>61)</sup> wäre den alten Christen als unmöglich erschienen; denn

<sup>56)</sup> Hist. V 5. Vgl. Josephus, *Bell. Jud.* 2, 414. LÖSCH, *a.a.O.*, 2.

<sup>57)</sup> Theophilus, *Ad Autolyicum* I, 11 ed. Otto, *Corp. apol. christ. saec. sec.* 8.

<sup>58)</sup> Helmut KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, Paderborn 1934. — ALFÖLDI, *Zeremoniell* 76.

<sup>59)</sup> Der Schwur bei der *Tyche* hellenistischer Herrscher, Strabo XII p. 557 C; *Corp. Inscript. Graec.* 2693 c; KORNEMANN, *Herrscherkulte* 92. Anm. 1.

<sup>60)</sup> Euseb., *Hist. Eccl.* IV 15, 18; *Martyr. Polyc.* 10.

<sup>61)</sup> Instruktion der *Propaganda Fidei* vom 26. Mai 1936 „über die Pflichten der Katholiken gegenüber dem Vaterland“, abgedr. *Actio Missionaria*, Juni 1936 Suppl. S. 1 f.: „Die Ordinarien der Territorien des japanischen Kaiserreiches mögen die Gläubigen unterrichten, dass die bürgerlichen Behörden (wie aus mehrmaligen und ausdrücklichen Erklärungen hervorgeht) und auch die allgemeine Meinung der Personen von gewisser Kultur den Zeremonien, die bei den *Jinja* üblich sind und die in bürgerlicher Weise von der Regierung verwaltet werden, einzig eine Bedeutung der Vaterlandsliebe beimessen, d.h. der kindlichen Ehrfurcht gegenüber der kaiserlichen Familie und den Wohltätern des Vaterlandes, und dass es deshalb, wo nunmehr diese Zeremonie einen rein bürgerlichen Charakter angenommen hat, den Katholiken erlaubt ist, daran teilzunehmen und sich wie die anderen Bürger zu benehmen.“ Übersetzung und Erläuterung bei Joseph PETERS, *Die neuen Entscheidungen Roms zur Ritenfrage, Priester und Mission* 20 (1936), 52-82. Vgl. dessen Aufsatz „Christlicher Glaube und heidnischer Mythos in Ostasien“, *Hochland* 34 I (1936), 289-308. Besonders beachtenswert ist die dort S. 82 angeführte Erklärung des offiziellen päpstlichen Blattes *Osservatore Romano*: „Die katholische Kirche ist heute im Osten weithin bekannt, und die Heiden kennen ihre Vollmacht, eine eigene Deutung solchen Akten zu geben, die im Laufe der Zeit gleichgültig und damit empfänglich für eine neue Sinngebung geworden sind. Wir befinden uns heute im Orient fast genau in der Epoche, die im Okzident dem Konstantinischen Frieden folgte, als die Kirche daran ging, all das Gute zu bewahren



mochten auch einzelne Herrscher oder Beamte diese Deutung zulassen oder nahelegen — „was ist denn dabei Schlechtes, wenn du sagst κύριε Καίσαρ?“ sagte ein Beamter zu Polykarp<sup>62)</sup>, und der Statthalter von Karthago suchte Cyprian durch die Unterscheidung von *Romana religio* und *Romanae ceremoniae* diesen Akt zu erleichtern<sup>63)</sup> —, der zur festen Institution gewordene Kaiserkult trug sakralen Charakter, und seine Verweigerung wurde nicht nur als ein *crimen laesae maiestatis*, sondern als *crimen laesae Romanae religionis*, ja als Beweis der ἀθεότης und ἀσέβεια angesehen<sup>64)</sup>.

Es war ein Kampf auf Leben und Tod, der zwischen dem Kult des Kaisers und dem des *Kyrios Christos*, des βασιλεὺς τῶν βασιλέων und κύριος τῶν κυρίων (Offb. 19, 16) entbrannt war und nur mit dem Untergang des einen von beiden enden konnte. Der Siegende war Christus: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, das war der charakteristische Triumphruf der siegreichen Christen in der göttlichen Stadt. Und doch war dieser Sieg kein vollständiger. Auch hier gilt das römische Wort: *Victi victoribus legem dederunt*. „Der Kaiserkult war so fest mit der Monarchie verbunden, daß nicht einmal die christlichen Kaiser ihn aufheben konnten“<sup>65)</sup>; er starb nicht, sondern lebte in einer der siegreichen Religion angepassten Form weiter;<sup>66)</sup> der Christuskult, der dem Kult der heidnischen Kaiser in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber gestanden war, verband sich nun mit diesem Kult zu einer Einheit. Was die Christen der drei ersten Jahrhunderte den heidnischen Kaisern verweigert hatten, das gaben sie willig und freudig den christlichen Kaisern, die als die Schutzherren der christlichen Kirche dem Reiche Christi auf Erden die Wege zu bereiten schienen.

Die Überführung des Kaiserkultes aus dem heidnischen Imperium

---

was die römisch-heidnische Kultur in sich barg, indem sie einige Begriffe in christliche umprägte und einige Zeremonien übernahm, um sie zu reinigen, und indem sie die heidnischen Feste durch Feste der katholischen Liturgie ersetzte.“ Vgl. GUNDERT, *Japanische Religionsgeschichte* 150 ff.

<sup>62)</sup> Euseb., *Hist. Eccl.* IV 15, 15; *Martyr. Polyc.* 8, 2.

<sup>63)</sup> Acta Cypriani, *Corp. Script. Eccl. Lat.* 3, CX ff.; ALFÖLDI, *Zeremoniell* 77.

<sup>64)</sup> Th. MOMMSEN, *Religionsfrevel nach römischem Recht*, *Historische Zeitschrift* 1890, 389 ff.; *Römisches Staatsrecht* 783 f. — Ad. v. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (Texte und Unters. N.F. 13), 1905, 8 ff. — SCHÜTZ, *a.a.O.*, 30 f.

<sup>65)</sup> NILSSON, *a.a.O.*, II 376. — Ähnlich BRÉHIER, *Les survivances* (s. Anm. 67), 36 f.

<sup>66)</sup> Fritz KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Leipzig 1915, 125 f.

in das neue christliche Imperium Romanum ist in erster Linie die Tat dessen, welcher der Verfolgung der Christen im römischen Reich ein Ende gesetzt und der christlichen Kirche nicht nur die Freiheit, sondern eine bevorrechtete Stellung gegeben hatte, Konstantins des Großen.<sup>67)</sup> „Nicht nur hat Konstantin den Kaiserkult nicht abgeschafft, sondern er hat ihn in Harmonie mit dem Christentum gebracht, und es ist ihm gelungen, ihn durch die Kirche annehmen zu lassen“.<sup>68)</sup> Er duldete nicht bloß mit gewissen Einschränkungen die Fortsetzung des bisherigen Kaiserkultes, sondern beförderte sie aus Staatsgründen; er sah in ihm das Einheitsband, das Christen und Heiden in dem einen Imperium zusammenschloß. Er verbot zwar, seine Bilder in heidnischen Göttertempeln beizubehalten, aber er autorisierte Tempel, die einzig dem Kaiser geweiht waren, und in denen kein anderes Bild aufgestellt war als das seinige.<sup>69)</sup> Als die Bewohner der umbrischen Stadt Hispellum (des heutigen Spello) beschlossen, der *gens Flavia*, der Familie Konstantins, einen Tempel zu errichten, um jedes Jahr die Gelegenheit zu sakralen Spielen zu haben, da gewährte Konstantin diese Bitte mit dem Vorbehalt, daß „der seinem Namen geweihte Tempel nicht befleckt werde durch die Trügereien jedweden ansteckenden Aberglaubens (*ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat*)“, womit wohl die heidnischen Opfer gemeint sind; an dem neuen Heiligtum amtierte ein Priester, der den Titel *pontifex gentis Flaviae* führte.<sup>70)</sup> Auf den sein Bild tragenden Münzen verschwanden zwar mythische Göttergestalten, aber er fuhr fort, auf ihnen den Nimbus zu tragen, das Symbol der Gottheit, das zu jener Zeit noch nicht in die christliche Ikonographie übergegangen war.<sup>71)</sup> Im 4. Jahre nach dem Konzil von Nicaea, bei dem Konstantin den Vorsitz geführt hatte, ließ er sich bei der Einweihung der *Nova*

<sup>67)</sup> Eduard SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipzig 1913. — Pierre BATIFFOL, *L'église et les survivances du culte impérial*, in BATIFFOL et BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial*, Paris 1920, 13 ff. Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial à Byzance*, ebenda, 35 ff. — Hendrik BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung byzantinischer und theokratischer Staatsauffassung*, aus dem Holl. übers. Gottfried W. Locher, Zürich 1947.

<sup>68)</sup> BRÉHIER, *a.a.O.*, 42; ähnlich BERKHOF, *a.a.O.*, 102.

<sup>69)</sup> Eusebius, *Vita Const.* IV 16.

<sup>70)</sup> *Corp. Inscript. Lat.* XI 5265 = Dessau, *Inscript. lat. sel.* 705. — KORNEMANN, *Zur Geschichte der Herrscherkulte*, 138 f.

<sup>71)</sup> J. MAURICE, *Numismatique Constantinienne* I 1908, p. CXXXV pl. XXIII 11. — BRÉHIER, *a.a.O.*, 39. Ueber den Nimbus, s. ENSZLIN, *a.a.O.*, 48, 70. — ALFÖLDI, *Insignien* 144.



*Roma* in der Kolossalstatue des Helios Apollo als Gründer des neuen Kaisertums darstellen, mit der Lanze in der einen und mit dem von einem Kreuz gekrönten Erdball in der anderen Hand. Er selbst nennt sich darauf *κόσμου βασιλεύς*; die Widmung lautet: *Κωνσταντίνῳ λάμποντι Ἡλίου δίκην*<sup>72)</sup>. Nach seinem Tod wurde ihm eine förmliche Apotheose zuteil, die nur christlich verbrämt war. Würdenträger und Volk „begrüßten den Kaiser durch Kniebeuge, wie wenn er lebend wäre.“<sup>73)</sup> Als seine künftige Begräbnisstätte hatte Konstantin in Byzanz eine den Aposteln geweihte Kirche mit einer Art Heroon errichtet, eine Rotunde, in der neben den 12 Sarkophagen der Apostel ein dreizehnter für seine Gebeine bestimmt war.<sup>74)</sup> In Rom stellte man für die Verehrung des Volkes Bilder aus, die den toten Kaiser über dem Himmelsgewölbe darstellten.<sup>75)</sup> Die nach seinem Tod geprägten Münzen trugen nicht nur die Aufschrift *Divus Constantinus*, sondern zeigten seine Himmelfahrt auf einem Vierergespann, dem eine himmlische Hand sich entgegenstreckte.<sup>76)</sup>

Diese Vergöttlichung des ersten christlichen Kaisers war keineswegs eine bloße Übergangserscheinung, sondern leitete den christlichen byzantinischen Kaiserkult ein, der sowohl die sakrale Titulatur der römischen Herrscher wie das kultische Zeremoniell aus der heidnischen Zeit beibehielt. Alföldi, ein bedeutender Kenner des römischen Kaiserkultes, spricht von einem „merkwürdigen Wiedererstarren des Kaiserkultes nach der Konsolidation der christlichen Staatsreligion“.<sup>77)</sup> Bréhier redet geradezu von einer „monarchischen Religion“, einer „Kaiserreligion“ im christlichen Byzanz, die „während der zehn Jahrhunderte der byzantinischen Geschichte sozusagen auf keinerlei Widerstand stieß“, die sich im Laufe der Zeit keineswegs abschwächte, sondern eher steigerte und sich bis zum Falle von Konstantinopel erhielt.<sup>78)</sup> Wie im heidnischen Rom, war auch im christlichen

<sup>72)</sup> Nikephoros Kallistes VII 49; Th. PREGER, *Konstantinos Helios, Hermes* 36 (1901), 457 ff; BRÉHIER, *a.a.O.*, 39; Franz KAMPERS, *Vom Werdegang der mittelalterlichen Kaisermystik*, Leipzig-Berlin 1924, 157, 162, 168.

<sup>73)</sup> Eusebius, *Vita Constant.* IV 67.

<sup>74)</sup> Eusebius, *Vita Constant.* IV 70 f. — A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig 1908, 98 ff. 115 f. — Agathe KANIUTH, *Die Beisetzung Konstantins des Grossen (Breslauer Historische Forschungen 18)*, 1941. — BRÉHIER, *a.a.O.*, 41 f.

<sup>75)</sup> Eusebius, *Vita Constant.* IV 69.

<sup>76)</sup> MAURICE, *a.a.O.*, I 262, pl. XVIII 19. — BRÉHIER, *a.a.O.*, 42.

<sup>77)</sup> ALFÖLDI, *Zeremoniell* 35.

<sup>78)</sup> BRÉHIER, *a.a.O.*, 35, 43, 49, 65, 70, 72 f.



Byzanz der Kaiserkult eine rechtliche Institution des Staates, die für alle Untertanen normativ war. „Diese Religion ist die Nachfolgerin des alten Kaiserkultes, aber ruht auf demselben Fundament, dem übermenschlichen Charakter der kaiserlichen Autorität, die für die Person des Kaisers größere Ehren verlangt, als sie gewöhnlichen Sterblichen erwiesen werden.“<sup>79)</sup> Durch die gründlichen Untersuchungen von Beurlier,<sup>80)</sup> Batiffol und Bréhier,<sup>81)</sup> Enßlin,<sup>82)</sup> Treitinger<sup>83)</sup> und Grabar<sup>84)</sup> sind wir über diesen byzantinischen Kaiserkult besonders gut unterrichtet.

Zahlreiche Termini, in welchen die heidnischen Kaiser Roms wie ihre Untertanen ihren göttlichen Charakter ausgesprochen hatten, blieben in der höfischen Sprache des neuen Rom unverändert erhalten. Der Kaiser trägt nicht nur die alten Ehrentitel der heidnischen Herrscher wie αὐτοκράτωρ,<sup>85)</sup> εὐεργέτης<sup>86)</sup> und εἰρηνοποιός,<sup>87)</sup> nach wie vor wird er als göttliches Wesen bezeichnet und alles, was mit ihm und von ihm kommt und mit ihm zusammenhängt, wird als heilig und göttlich benannt. Unentwegt wird der Kaiser als ἄγιος,<sup>88)</sup> *divinus*,<sup>89)</sup> und *divus*,<sup>90)</sup> als *divina stirpe progenitus*,<sup>91)</sup> als θεῖοτατος βασιλεύς, *divinissimus* und

<sup>79)</sup> BRÉHIER, *a.a.O.*, 72.

<sup>80)</sup> E. BEURLIER, *Le culte impérial, son histoire, son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris 1891.

<sup>81)</sup> s.o. Anm. 67.

<sup>82)</sup> s.o. Anm. 14.

<sup>83)</sup> OTTO TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938.

<sup>84)</sup> André GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1938.

<sup>22)</sup> TREITINGER, *a.a.O.*, 188. Weitere Stellen bei ENSZLIN, 116. — Das heidnische Aequivalent, *Forschungen in Ephesus*, hsg. vom Oesterreich. Archäol. Inst. II (1912) 35.47 f.; III (1923) 5.8.; SCHUTZ, *a.a.O.*, 19.

<sup>86)</sup> Die häufigste Bezeichnung des Kaisers in den Akklamationen und gottesdienstlichen Hymnen. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de caerimoniis aulae Byzantinae e rec. J. J. REISKII (Corp. script. hist. Byzant.)*, Bonn 1828/9, I 3.9.69, p. 42, 18 ff. 59, 9 ff. 322, 7 ff. 326, 9 ff. und öfter. — TREITINGER, *a.a.O.*, 35 ff. 229. *De caerim.* I 77, p. 373, 5 f. Weitere Stellen bei TREITINGER, *a.a.O.*, 229.

<sup>87)</sup> *De caerim.* I 77, p. 373 f.; TREITINGER, 230 f.; dort Anm. 102 weitere Stellen; heidnisches Aequivalent *ebenda*, Anm. 103 und Dio Cassius 72, 15, 5. SAUTER, 17 ff.

<sup>88)</sup> *De caerim.* I 69, 9. 321, 15.18.20.22 und öfter.

<sup>89)</sup> ENSZLIN, *a.a.O.*, 74. Das heidnische Aequivalent *ebenda*, 25.

<sup>90)</sup> *Divus* und *divae memoriae* sind die Prädikate der toten christlichen Kaiser seit Konstantin, BATIFFOL, *a.a.O.*, 28; BRÉHIER, *a.a.O.*, 38; ENSZLIN, *a.a.O.*, 75. Das heidnische Aequivalent *ebenda*, 21 f, 25 f.

<sup>91)</sup> *Corp. inscript. lat.* VIII 10498 = Dessau, *Inscr. lat. sel.* 779. Das heidnische Aequivalent ENSZLIN, *a.a.O.*, 44 f.

*sanctissimus Imperator*,<sup>92)</sup> als *sacratissimus Dominus* und *Imperator*,<sup>93)</sup> als *aeternus princeps*<sup>94)</sup> bezeichnet. Die Untertanen nennen ihn geradezu *θειότης* oder *θεότης*, *divinitas*<sup>95)</sup> und *αἰωνιότης*, *aeternitas*<sup>96)</sup>; ja einzelne Kaiser reden von sich selbst als *ἡ ἡμέτερα θειότης*, der *divinitas nostra*<sup>97)</sup> und *aeternitas nostra*.<sup>98)</sup>

Wie die heidnischen Kaiser, reden die christlichen von ihrer *τὴν*<sup>99)</sup> und ihrem *Numen*,<sup>100)</sup> ihrem geheimnisvollen göttlichen Wesen und Walten, und von der *nostri numinis auctoritas*.<sup>101)</sup> Göttlich (*θεῖος*, *divus*, *divinus*, *divalis*), heilig (*ἅγιος*, *ιερός*, *sacer*), himmlisch (*caelestis*), ewig (*aeternus*, *aeternalis*), anbetungswürdig (*adorabilis*) sind die Adjektive, mit denen die Gesichtszüge des Kaisers, seine Hände und Füße, seine Worte, Befehle, Gesetze, Bestimmungen, Orakel, Briefe, Reskripte, Unterschrift, Schriftzeichen, seine Ratsversammlung (*Consistorium*), sein Haus, Palast, Gemach und Mahl gekennzeichnet werden.<sup>102)</sup> Gelegentlich feiern Panegyriker den Kaiser sogar als *deus*, als *praesens et corporalis deus*, als *deus*, *quem videmus* und als

<sup>92)</sup> Mansi, *Concil. Coll.* VI 589/90 BD; 601/2 A; 645 A; 1509 10 A. Johannes Malalas, *Chronogr.* 367, 6f. 369, 1 f. ed. Dindorf II 73. 75. Weitere Stellen bei ENSZLIN, *a.a.O.*, 73 f.; ders., *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, *Byz. Zeitschr.* 42 (1942), 101 ff. Das heidnische Äquivalent, ENSZLIN, 33. 50 f.; DEISMANN, *Licht vom Osten* 252.

<sup>93)</sup> Leo I., *Ep.* 55 f. Mansi, *Conc. Coll.* VI 50 Bf. 51 D. VII 509/10. 760 D. *Codex Theod.*, *Gesta senatus* p. 1.3. Weitere Stellen ENSZLIN, 73 Anm. 4.

<sup>94)</sup> *Gesta senatus* 2, S. 1. 12. 18. Weitere Stellen bei ENSZLIN, *Gottkaiser*, 74 Anm. 2. Das heidnische Äquivalent, PREISKER, *a.a.O.*, 202 Anm. 12.

<sup>95)</sup> Eduard SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* I<sup>3</sup> 3, S. 49, 31; II<sup>111</sup> S. 14, 19; Leo, *ep.* 55; Mansi, *Conc. Coll.* VI 50 D. 52 A; VII 623 ff. Weitere Stellen bei BATIFFOL 24; ENSZLIN, *a.a.O.*, 74 Anm. 2. Heidnische Wendung ENSZLIN 32.

<sup>96)</sup> *Cod. Theod.* VI 4, 30; *Cod. Justin.* I 50, 2; Theod. II. an Galla Placidia unter Leo. *ep.* 63, 1. TREITINGER, *a.a.O.*, 122. SAUTER, 116 ff.

<sup>97)</sup> Mansi, *Conc. Coll.* V 576 C; VII 509/10 A; *Cod. Just.* XII 29, 2 *adorata nostrae divinitatis purpura*; 35, 17. ENSZLIN, *a.a.O.*, 73.

<sup>98)</sup> Leo, *Ep.* 63; Mansi, *Conc. Coll.* VI 60 A. 69 A; *Nov.* I 3, 3; *Cod. Just.* XII 29, 2; *Cod. Theod.* X 22, 3. TREITINGER, *a.a.O.*, 122 f. Das heidnische Äquivalent, Franz CUMONT, *L'éternité des empereurs Romains*, *Rev. d'hist. et de litt. rel.* 1 (1896), 438 ff. 445 f. — ALFÖLDI, *Insignien* 89 ff. — ENSZLIN, *a.a.O.*, 41.

<sup>99)</sup> *Nov.* CV 2, 4. Vgl. *Cod. Just.* I 17, 18: *imperiale fortunam*.

<sup>100)</sup> *Cod. Just.* XII 50, 9. Weitere Stellen bei BATIFFOL, *a.a.O.*, 23; ENSZLIN, *a.a.O.*, 76 f. Heidnisches Äquivalent ENSZLIN, *a.a.O.*, 26, 38. 43. 46. 69. SAUTER, 45 ff. Über den Begriff *Numen* s. PFISTER, *Numen*, *Pauly-Wissowa, Realeng.* 17, 1273-1291.

<sup>101)</sup> *Nov. Th.* VII 1 pr.

<sup>102)</sup> Die Stellen bei BATIFFOL, *a.a.O.*, 23, 26; BRÉHIER, *a.a.O.*, 49 f. 63; ENSZLIN, *a.a.O.*, 70 ff.; TREITINGER, *a.a.O.*, 42. Heidnische Äquivalente ENSZLIN, 51 ff.; SAUTER, 105 ff.



*deus praesentissimus*.<sup>103</sup>) Der Ausdruck Gott wird gerade auch von toten Herrschern gebraucht, so, wenn es in einem Epigramm auf den Tod Theodosius II. heißt: τέθνηκεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ ζῇ θεός.<sup>104</sup>) Kein Wunder, daß in der christlich-römischen Gesetzgebung die Person des Kaisers als sakrosankt erscheint, und daß jede Majestätsbeleidigung als ein Sakrileg betrachtet wird, das darum vom Kaiser mit dem Tode und auch von der Kirche mit der Exkommunikation bestraft werden muss.<sup>105</sup>)

Heutige Christen müssen davon überrascht sein, dass zwischen der heidnischen und der christlichen Titulatur der römischen Kaiser keinerlei Unterschied besteht, ja, daß die Christen vom 4. Jahrhundert an sich nicht scheuten, ihren Herrschern solche Ehrennamen zu geben, die ihre christlichen Vorfahren den heidnischen Herrschern energisch verweigert und für deren Verweigerung sie den grausamen Märtyrertod hatten erleiden müssen. Die christlichen Theologen, allen voran Eusebius, der Bewunderer Konstantins und erste „Herold des Byzantinismus“,<sup>106</sup>) fanden für diese Vergöttlichung der Kaiser eine sie überzeugende Begründung: der Kaiser ist nicht nur, wie bereits seine heidnischen Vorgänger, von der πρόνοια θεοῦ, der *providentia Dei*, der *superna provisio* erwählt, vorherbestimmt und geleitet,<sup>107</sup>) θεοκυβέρνητος, θεόθεν ὁδηγηθείς,<sup>108</sup>) er hat nicht nur *propitia divinitate, nutu divino* sein Szepter aus der Hand Gottes empfangen,<sup>109</sup>) er ist nicht nur von Gott gekrönt (θεόστεπτος, θεοστεφής)<sup>110</sup>), er herrscht nicht nur von „Gottes

<sup>103</sup>) Vegetius, *Epitoma rei militaris* 2,5, ed. Lang<sup>2</sup> 38. *Paneg.* VI 22, 1, S. 218, 15. Pacatus, *Paneg.* 4,5. S. 93, 11. Weiteres bei ENSZLIN, *a.a.O.*, 65. Heidnisches Äquivalent ENSZLIN, 38, SAUTER, 51 ff.

<sup>104</sup>) *Anthologia Graeca* ed. Jacobs Nr. 105; BRÉHIER, *a.a.O.*, 71.

<sup>105</sup>) BRÉHIER, 48; ENSZLIN, *a.a.O.*, 53; TREITINGER, *a.a.O.*, 123. Athanasius schreibt dem Kaiser das Recht zu, für Verweigerung der Ehrerbietung die Todesstrafe zu verhängen. K. F. HEGEL, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius*. Diss. Tübingen 1933, 12.

<sup>106</sup>) BERKHOF, *a.a.O.*, bes. 100; ders., *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939, 53 ff.

<sup>107</sup>) Leo, *ep.* 73; Mansi, *Conc. Coll.* VI 94 A; VI 587/8 B; *Nova Anthema* III ed. P. M. MEYER, 206, 4 ff. ENSZLIN, 84 f. Heidnisches Äquivalent 32 ff. 46.

<sup>108</sup>) *Constantini Porphyrogeniti De caer.* I 77, p. 372, 21 f.; II 3, p. 527, 2 f. Weitere Beispiele ENSZLIN, 84 ff.; TREITINGER, 43. Heidnische Äquivalente ENSZLIN, 31 f. 48, 53.

<sup>109</sup>) *Cod. Just.* I 29, 5; VII 37, 3, 5. ENSZLIN, 91 f.

<sup>110</sup>) Mansi, *Conc. Coll.* VII 552 A. 553 B; Porphyrogenitos, *De caer.* 179, p. 374, 25. ENSZLIN 106. 118; TREITINGER 38 A. 30. 232 u.ö.



Gnaden",<sup>111)</sup> als der Schutzherr der Kirche Christi und der katholischen Wahrheit<sup>112)</sup> ist er vielmehr „gleichsam der Stellvertreter des großen Königs" (ὁ δ' οἷα μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος), wie Eusebius Konstantin bezeichnet,<sup>113)</sup> er ist *vicarius potestatis Dei*,<sup>114)</sup> ein Ebenbild des Logos, des Sohnes Gottes, ein „Abbild der himmlischen Kaiserherrschaft" (Eusebius)<sup>115)</sup> seine Herrschaft ist ἐνθεος βασιλεία<sup>116)</sup>, weil er „durch Christus, den König der Könige, herrscht" und Christi Reich inne hat, darum ist er gewissermassen „der Mitherrscher (συμβασιλεύων) Christi, unseres Gottes, des selbtherrschenden Königs", wie Papst Caelestinus an Theodosius II. schrieb.<sup>117)</sup> „Eusebs Gedanken über den Kaiser sind . . . der Kirche in Fleisch und Blut übergegangen, besonders der östlichen Kirche".<sup>118)</sup>

Durch diese theologische Begründung war freilich der heidnische Ursprung aller dieser sakralen Termini nicht verwischt. Er blieb besonders deutlich in den vorgeschriebenen Eidesformeln, die zunächst unverändert aus der vorchristlichen Zeit in die christliche Zeit des Imperiums hinübergenommen wurden.<sup>119)</sup> Just die Formel, deren Verweigerung so vielen Christen das Leben gekostet hatte, kehrt bis zu Theodosius I. immer wieder, nämlich der Schwur auf die *Tyche* (den *genius*), die zumeist als die *θεία καὶ οὐράνιος* näher charakterisiert und durch die ausgerechnet von Diokletian ihr hinzugefügte

<sup>111)</sup> Διὰ τοῦ Θεοῦ χάριτος βασιλεύει Leo. *ep.* 45; Mansi, *Conc. Coll.* VI 23 A. „*A superna gratia mundo divinitus condonatus.*" Mansi VII 524 B. 792 D. Weitere Stellen bei ENSZLIN, 90 ff.

<sup>112)</sup> Die Stellen bei ENSZLIN, 94. 105.

<sup>113)</sup> Tricennatsrede 3, 6; 7, 13, ed. Heikel p. 202, 2. 215, 31. ENSZLIN, 80.

<sup>114)</sup> *Vita Epiphani* 71; *Mon. Germ. Auct. Ant.* VII 93, 2 ff.

<sup>115)</sup> *Laus Constantini* 5, 2 ed. Heikel. Ähnlich 7: εἰκὼν ἐνὸς τοῦ πανβασιλέως. Der Ausdruck „Ebenbild" Gottes ist bereits eine Bezeichnung assyrischer Könige. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin 1929, 104. εἰκόνοϛ ζώσης τοῦ Διὸς, Stein von Rosette von Ptolemaios Epiphanes, DITTENBERGER, *Orientalis Graeci Inscript.* 90, 3.

<sup>116)</sup> Porphyrogenitos, *De caerim.* I 2, p. 36, 2. Weitere Stellen TREITINGER, 39 Anm. 41.

<sup>117)</sup> SCHWARTZ, *Act. Conc. oec.* I<sup>1</sup> 7, S. 129, 12 f. Schon Eusebius hatte von Konstantin gesagt, daß er „im künftigen Leben mit Christus herrsche" (συμβασιλεύειν). *Vita Const.* 4, 48.

<sup>118)</sup> BERKHOF, *a.a.O.*, 102.

<sup>119)</sup> ERWIN SEIDL, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, I *Die Zeit von der Eroberung Aegyptens bis zum Beginn der Regierung Diokletians*. II *Die Zeit vom Beginn der Regierung Diokletians bis zur Eroberung der Araber* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung 17. 24) 1935.

Göttin Nike ergänzt wird.<sup>120)</sup> Erst seit Honorius und Theodosius II. wird der *Tyche* und *Nike* der allmächtige Gott vorangesetzt.<sup>121)</sup> Überdies wird in diesen Eidesformeln der Kaiser mit dem von Diokletian eingeführten Terminus *δεσπότης* bezeichnet,<sup>122)</sup> den sowohl Juden wie Christen verabscheuten.

Das antike Gottkönigtum lebte jedoch nicht nur in der Terminologie des christlichen Kaisertums weiter, sondern auch im byzantinischen Hofzeremoniell, das einen liturgisch-sakralen Charakter trug.<sup>123)</sup> Wie im orientalischen Königtum und im späteren römischen Kaisertum, ist der byzantinische Herrscher ein Objekt des Kultes, „ein lebendes Götzenbild“.<sup>124)</sup> Der Kaiser empfing eine ähnliche kultische Verehrung, wie sie den göttlichen Herrschern der Antike erwiesen worden war. Der Palast des Kaisers ist ein Tempel,<sup>125)</sup> „das wahre Heiligtum der monarchischen Religion“.<sup>126)</sup> Wie die Gottheit, ist der Kaiser von einer Wolke des mystisch-magischen Geheimnisses umgeben. Vorhänge (*vela*) verhüllen seine Aufenthaltsräume, wie das *Adyton* vieler altchristlicher Kirchen.<sup>127)</sup> Der Kaiser und sein Bild stehen nicht auf bloßem Boden, sondern auf einer erhöhten Marmorschwelle oder einer Porphyrota, wobei der Porphyr als Stein der Gottheit gilt.<sup>128)</sup> Über seinem Thron wölbt sich, wie über dem heiligen Tisch im *Adyton* der Kirche, ein Baldachin (*καθώριον*), das Symbol des Himmels.<sup>129)</sup>

<sup>120)</sup> SEIDL, *a.a.O.* II 6 f. Vgl. ENSZLIN, 39.

<sup>121)</sup> SEIDL, *a.a.O.*, II 7 ff.

<sup>122)</sup> SEIDL, *a.a.O.*, II 12.

<sup>123)</sup> Ein anschauliches Bild vom byzantinischen Herrscherzeremoniell geben die beiden Quellenwerke: *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, Patrol. Lat. 210; *Graece et latine e rec. J. J. Reiskii (Corp. script. hist. Byz.)* Bonn 1829/30; *Codini Curopalatae de officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae ecclesiae liber ex rec. J. Bekkeri (ebenda)* Bonn 1839, sowie die hauptsächlich aus diesen Quellen schöpfende gründliche Darstellung von Otto TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Ausgestaltung im böfischen Zeremoniell*, Jena 1938. Der heidnische Hintergrund wird deutlich durch die eindringenden Untersuchungen von Andreas ALFÖLDI, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, *Mitteil. d. Deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt.* 50 (1935), 1-171; *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, *ebenda*, 49, (1934), 1-118.

<sup>124)</sup> TREITINGER, 49; ALFÖLDI, *Insignien* 133.

<sup>125)</sup> J. EBERSOLT, *Le grand palais de Constantinople*, Paris 1910. — BRÉHIER 52. Das heidnische Äquivalent, ALFÖLDI, *Zeremoniell* 33; *Insignien* 127; ENSZLIN, 52.

<sup>126)</sup> BRÉHIER, 52.

<sup>127)</sup> TREITINGER, 55. Anm. 36. Die heidnischen Vorbilder ALFÖLDI, *Zeremoniell*, 36.

<sup>128)</sup> TREITINGER, 58.

<sup>129)</sup> TREITINGER, 57. Heidnisches Äquivalent, ALFÖLDI, *Insignien* 36 ff.



Er trägt die Insignien der orientalischen Herrscher, die Purpurchlamys<sup>130)</sup> und das Diadem, ein mit kostbaren Steinen besetztes Kopfband, das die Stirne umwindet, das Symbol der königlichen Vollgewalt.<sup>131)</sup> In feierlicher Prozession wird ihm Feuer vorangetragen, das Symbol der Ewigkeit der Herrschermacht, und zwar in der Form von Lichtern, Fackeln und Weihrauchgefäßen.<sup>132)</sup> Wenn der Kaiser naht, wird eben wie bei einem Kultakt in der Gegenwart des göttlichen Numen das heilige *Silentium* geboten.<sup>133)</sup> Dieses Schweigen wird dann unterbrochen von rhythmisch gegliederten, gebetsartigen Akklamationen, in denen der Herrscher als „Leben und Reichtum der Römer“, als ihr „Glück“ und „gemeinsames Gut“, als „Herr der Erde“ (γεοῦχος) und „Freude des Erdkreises“ gefeiert und ihm lange und glückliche Regierung gewünscht wird.<sup>134)</sup> Auch liturgische Rufe wie sie im Gottesdienst gebräuchlich waren, zumal das „ἄγιοις, ἄγιοις, ἄγιοις“, grüssen den Kaiser,<sup>135)</sup> erstmals bei der Krönung; Untertanen wie Gäste aus fremden Ländern dürfen ihm nur mit auf der Brust gekreuzten, d.h. symbolisch gefesselten Händen nahen<sup>136)</sup> und ihn mit verhüllten Händen berühren.<sup>137)</sup> Der wichtigste Adorationsgestus aber ist die aus dem Orient stammende, von den Griechen und Römern ursprünglich als Zeichen der Unmännlichkeit und Unfreiheit abgelehnte<sup>138)</sup> Proskynese, die Adoration, die im Beugen der Knie, vom 6. Jahrhundert an in der Prostration mit dem Fusskuss besteht und dem Kaiser erstmals nach der Krönung erwiesen wird;<sup>139)</sup> aber

<sup>130)</sup> TREITINGER, 20 ff. — Richard DELBRÜCK, *Der spätantike Kaiserornat, Die Antike* 8 (1932) 6 ff. — ALFÖLDI, *Insignien* 17 f. 23 f. 50 f.

<sup>131)</sup> W. SICKEL, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, Byz. Zeitschr.* 7 (1898), 511 ff.; ALFÖLDI, *Insignien* 145 ff.

<sup>132)</sup> BRÉHIER, 51; TREITINGER, 67f. 231 f.; ALFÖLDI, *Zeremoniell* 88 ff, 113 f.

<sup>133)</sup> *De caerim.* I 18, p. 110, 3 f.; TREITINGER, 52; ALFÖLDI, *Zeremoniell* 38.

<sup>134)</sup> *De caerim.* I 83, p. 383, 10; I 5, p. 49, 16; I 91, p. 411 f.; I 69, p. 316, 18. Weitere Stellen TREITINGER, 232. Heidnisches Acquivalent ALFÖLDI, *Zeremoniell* 79 ff. 86 ff.

<sup>135)</sup> *De caerim.* I 2, p. 37, 2; I 38, p. 191 ff.; I 40, p. 204, 18; I 69, p. 317, 1 f. 333, 1. BRÉHIER, 46; SICKEL, 549 Anm. 83; TREITINGER, 142 Anm. 58; 164 f. 170.

<sup>136)</sup> *De caerim.* II 2, p. 525, 4 f. TREITINGER, 65; ALFÖLDI, 64.

<sup>137)</sup> Die Stellen bei TREITINGER, 64f. Zur Erklärung *ebenda* 63 ff. ALFÖLDI, *Zeremoniell* 33 ff., der diese Zeremonie auf den Hof der Achämeniden zurückführt.

<sup>138)</sup> Polybios 30, 18 (16), 5; Philo, *Legatio ad Gaium* 114 ff., ed. Cohn-Wendland VI 176, 4. ALFÖLDI, *Zeremoniell* 11 ff. Noch Prokop wirft Justin und Theodora vor, dass sie die Proskynese von der orientalischen Hofetikette übernommen haben *Anecdota* 30, p. 164.

<sup>139)</sup> BRÉHIER, 57 ff.; TREITINGER, 84 ff. Percy Ernst SCHRAMM, *Das Herrscherbild*



nicht nur vor dem lebenden, sondern auch vor dem toten Herrscher beugte man das Knie.<sup>140)</sup> „Jede Zeremonie war zugleich Gottesdienst, Liturgie“; denn sie galt dem in seinem Stellvertreter gegenwärtigen Gott und Christus.<sup>141)</sup> Der Zusammenhang des byzantinischen Kaiserkultes mit dem antiken Götterkult ist besonders deutlich in der am Vorabend des Weihnachtsfestes vollzogenen Zeremonie der Prokypsis, d.h. des Sichzeigens der kaiserlichen Familie, in welcher der alte noch von Konstantin festgehaltene Kaiser-Helioskult unverhüllt fortlebt.<sup>142)</sup> Wenn die Vorhänge eines Podiums zurückgezogen werden, steht die beleuchtete kaiserliche Familie allein sichtbar im Dunkel der Nacht und der Kaiser empfängt aus dem Mund des Sängerkhors den dem Sonnengott geltenden Zuruf:

ἦλθε γίγα βασιλεῦ, ἀκμάατε φωσφόρε,  
τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὲ καὶ Ῥωμαίων λύχνη,  
ἀνάτειλον, ἀνάτειλον, τί τοῦ λοιποῦ βραδύνεις;

Sonnenriese König, unermüdeter Lichtträger,  
Der ganzen Welt Auge und der Römer Leuchte,  
Geh auf, geh auf, was zögerst du noch?<sup>143)</sup>

Auch hier war es Konstantin, der als Anhänger des *Helios-Basileus*-Gedankens den alten Lichtkult mit dem christlichen Glauben verschmolz.<sup>144)</sup>

Die Adoration des Kaisers war das Vorrecht von wenigen, die sich ihm nahen durften. Die Masse der Untertanen erwies ihre Anbetung seinem Abbild und bekräftigte damit ihr Bekenntnis der „Kaiserreligion“, d.h. des übermenschlichen Charakters des Herrschers.<sup>145)</sup> Die Kaiserbilder sind „wichtigste Symbole der Staatsgewalt noch in der ganzen christlichen Zeit“<sup>146)</sup> und galten als Heiligtümer; darum

in der Kunst des Frühmittelalters (*Vorträge der Bibliothek Warburg* 2,1), Leipzig 1924, 220. ALFÖLDI, *Zeremoniell* 46 ff. 59 ff. Johannes HORST, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh 1932.

<sup>140)</sup> Eusebius, *Vita Constantini* IV 67.

<sup>141)</sup> TREITINGER, 238.

<sup>142)</sup> Kodinos VI p. 47-49. TREITINGER, 113 ff. (mit weiteren Stellen Anm. 33). Vgl. A. HEISENBERG, *Aus Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit* (*Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Abt.*) München 1920, Heft 10, 85 ff. H. P. L'ORANGE, *Sol invictus imperator. Ein Beitrag zur Apotheose*, *Symbolae Osloenses* 14 (1935), 86-114.

<sup>143)</sup> HEISENBERG, a.a.O., 104; TREITINGER, 116.

<sup>144)</sup> TREITINGER, 119 f.

<sup>145)</sup> BRÉHIER, 56. 59.

<sup>146)</sup> TREITINGER, 205. Über den heidnischen Kult des Kaiserbildes s. ALFÖLDI, *Zeremoniell* 64 ff.

wird ihnen ebenso wie den Kirchen das Asylrecht zugebilligt.<sup>147)</sup> Sie fanden sich allenthalben im Reich.<sup>148)</sup> Besonders verbreitet waren die leicht herstellbaren und transportablen *lauratae*, die mit frischem oder geschnitztem Lorbeergewinde umgebenen Kaiserikonen, die, wie schon in der heidnischen Zeit, die Herrscher beim Regierungsantritt aussandten.<sup>149)</sup> Das Kaiserbildnis schmückte die Feldzeichen des Heeres, die Kopfbedeckung und die Gewänder der hohen Beamten und die Gerichtssäle.<sup>150)</sup> Es wurde mit Heiligenikonen in Prozession umhergetragen.<sup>151)</sup> Weil nach antiker Auffassung Abbild und Urbild von einem magischen Identitätsband umschlungen sind, ist im Bild des Kaisers dieser selbst ebenso gegenwärtig wie die Gottheit im Idol und wie Christus und die Heiligen in den Ikonen.<sup>152)</sup> Die dem Bild erwiesene Verehrung geht darum auf den im Bild dargestellten über — *qui coronat imaginem imperatoris, utique illum honorat, cuius imaginem coronavit*, wie Ambrosius von Mailand sagt.<sup>153)</sup> Bis ins 9. Jahrhundert wurden die Kaiserbilder durch Prostration wie durch Tragen von Kerzen und Darbringung von Weihrauch und Akklamationen begrüßt. Aber auch nach dem Aufhören der Adoration galten sie noch weiter als ehrwürdig.<sup>154)</sup> Wohl haben sich christliche Stimmen gegen diesen Kult der Kaiserstatuen und -bilder erhoben; schon der Arianer Philostorgios beklagte sich darüber, dass Konstantin die Christen seinen Statuen räuchern und sie anbeten liess.<sup>155)</sup> Hieronymus warf den Anbetern der Kaiserbilder vor, dass sie genau dasselbe täten, was die drei Jünglinge im Feuerofen dem König Nebukadnezar verweigert hatten.<sup>156)</sup> Andere wie Ambrosius,<sup>157)</sup> der freilich „diesen Rest

<sup>147)</sup> Cod. Theod. XV 1, 44; Cod. Just. I 25. BRÉHIER 60.

<sup>148)</sup> H. KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche* (Stud. z. Geschichte und Kultur d. Altertums 19,3), Paderborn 1934. BRÉHIER, 60 ff. TREITINGER, 204 ff., ALFÖLDI, *Zeremoniell* 71.

<sup>149)</sup> BRÉHIER, 61 ff.; KRUSE, 23 ff.; TREITINGER, 208 f.; ALFÖLDI, *Zeremoniell* 72 ff.

<sup>150)</sup> KRUSE, 51 ff. 89 ff. TREITINGER, 204 ff.

<sup>151)</sup> KODINOS VI p. 48, 5 f. TREITINGER, 206 Anm. 203.

<sup>152)</sup> TREITINGER, 206 f.; ALFÖLDI, *Zeremoniell* 65 ff.

<sup>153)</sup> In *Psalm*. 118, 10, 25. Ähnlich Bischof Theodosius vom Amorium, Mansi, *Conc. Coll.* XII 1013/4. TREITINGER, 207 Anm. 205.

<sup>154)</sup> Mansi, *Conc. Coll.* XII 1014. BRÉHIER, 64.

<sup>155)</sup> Apud Photium, *Patrol. Graec.* 65, 480. *Hist. eccl.* II 17, S. 28, 4 ff. hsg. Bidez; ENSZLIN, 69.

<sup>156)</sup> In *Daniel* II 18; *Patr. Lat.* 25, 530. Weitere Stellen von Kirchenvätern bei ENSZLIN 69 Anm. 2 Der Hinweis auf die Verweigerung der Anbetung des Bildes Nebukadnezars ist häufig in der altchristlichen Literatur. In der frühchristlichen



des alten Gottkaisertums" mit dem Hinweis auf den in der Kaiserkrone eingefügten Nagel vom Kreuz Christi „spärlich zu verdecken" suchte,<sup>158)</sup> nahmen jedoch keinerlei Anstoss daran; Papst Gregor der Große empfing sogar eine Kaiserikone in der Laterankirche und liess sie in einem Oratorium aufstellen.<sup>159)</sup> Wie in der heidnischen Zeit war im christlichen Byzanz die Verehrung des Kaiserbildnisses durch die Proskynese geradezu Pflicht der Untertanen.<sup>160)</sup>

Der byzantinische „Autokrator in Gott"<sup>161)</sup> trug seine göttliche Vollmacht in sich selbst und empfing sie nicht als ein sakramentales Charisma durch das Medium der Kirche. Die Segnung und Krönung des neuerwählten Kaisers durch den Patriarchen von Byzanz, die im 5. Jahrhundert aufkam — wohl in Nachahmung der persischen Sassaniden, die von ihrem Oberpriester gekrönt wurden<sup>162)</sup> — war durchaus sekundär und akzidentiell<sup>163)</sup>. Die Krönung war ursprünglich ein rein weltlicher Akt, der durch das Heer oder den bisherigen Herrscher vollzogen wurde, und zwar zunächst in profanen Räumen, im Hippodrom oder im kaiserlichen Palast. Erst später nahm der Patriarch in den meisten Fällen, aber durchaus nicht immer, die Krönung vor, und zwar in einer Kirche von Konstantinopel, zumeist in der Hagia Sophia, die zur Krönungskirche wurde.<sup>164)</sup> Aber nicht als Inhaber der hierarchischen Gewalt, nicht im Namen der Kirche, sondern als vornehmster Bürger und im staatlichen Auftrag vollzog der Patriarch diese

Kunst diente die Darstellung dieser Szene als „Kampfsymbol gegen die Kaiseranbetung." ALFÖLDI, *Zeremoniell* 75.

<sup>157)</sup> *In Hexaemerum* VI 6, 57: „... ab hominibus adorantur."

<sup>158)</sup> *De obitu Theodosii* 48, *Patr. Lat.* 16, 1465: „Ut crux Christi in regibus adoretur."

TREITINGER, 87.

<sup>159)</sup> Johannes Diaconus, *Vita Gregorii Magni*, *Patr. Lat.* 75, 185.

<sup>160)</sup> KRUSE, 23 ff.; TREITINGER, 208.

<sup>161)</sup> TREITINGER, 39. 199. Der Ausdruck οἱ ἐν θεοῖς αὐτοκράτορες findet sich schon auf einer griechischen Inschrift des 2. Jahrhunderts. M. P. CHARLES-WORTH, *Some observations on ruler cult, especially in Rome*, *The Harvard Theol. Rev.* 28 (1935), 36.

<sup>162)</sup> Tabari, *Chronique* 2, 21, trad. Herm. Zotenberg, Paris 1874 II 113. 116 f. SICKEL (s. Anm. 163) 515. Franz KAMPERS, *Rex et sacerdos*, *Histor. Jahrbuch* 45 (1925), 510 ff.

<sup>163)</sup> W. SICKEL, *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert*, *Byzant. Zeitschr.* 7 (1898), 511-557. TREITINGER, 1-31; dort 5.7 Anm. 1 weitere Literatur. W. ENSZLIN, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, *Byzant. Zeitschr.* 42 (1943/4), 101-115; 369-372; auch selbständig Würzburg 1946.

<sup>164)</sup> SICKEL, 522; TREITINGER, 13.



Handlung.<sup>165)</sup> Sie wurde niemals zur notwendigen Voraussetzung für die Legitimität des Herrscheramtes. Überdies war ja der Patriarch von Konstantinopel „nur der höchste Diener der orientalischen Kirche, aber nicht ihr Oberhaupt“,<sup>166)</sup> ein blosser Hofbischof, der selbst von der kaiserlichen Gnade abhängig war; er wurde von ihm ernannt — und zwar mit einer den kirchlichen Ordinationsriten entnommenen Formel: ἡ θεία χάρις καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς βασιλεία ἡμῶν προβάλλεται τὸν εὐλαβέστατον τοῦτον πατριάρχην Κωνσταντίνου πόλεως<sup>167)</sup> —, oft genug wurde er auch abgesetzt.<sup>168)</sup> Seine Stellung unter dem Kaiser tritt besonders deutlich bei der liturgischen Begrüssung in der Osterwoche in Erscheinung: der Kaiser sitzt auf einem goldenen Thron, der Patriarch zu seiner Linken auf einem niederen Sessel.<sup>169)</sup> Er konnte darum dem Herrscher nicht mit jenem rücksichtslosen Freimut gegenübertreten, wie etwa Ambrosius dem weströmischen Kaiser Theodosius, den er wie jedes sündige Glied der Kirche zur öffentlichen Busse zwang.<sup>170)</sup> Zur patriarchalen Segnung und Krönung kam am Ende des 1. Jahrtausends noch eine Salbungszereemonie hinzu;<sup>171)</sup> und zwar salbte der Patriarch in Kreuzesform das Haupt des Kaisers. Die Salbung mit Öl ist bereits in den Amarna-Briefen um 1500 als Form der Herrschaftsübertragung für Syrien bezeugt; von dort fand sie im alten Israel Eingang.<sup>172)</sup> Durch diese Salbung rückte die Kaiserweihe in eine Parallele zum Mysterion der Myron-Salbung, die nach der Taufe gespendet wurde, so wie sie durch den vom Patriarchen angestimmten Ruf ἁγίος in die Nähe der Priester- und Bischofsweihe rückte.<sup>173)</sup> Die kirchliche Verpflichtung, die der Kaiser mit seinem

<sup>165)</sup> SICKEL, 524. 528 f.; TREITINGER, 29.

<sup>166)</sup> SICKEL, 526.

<sup>167)</sup> *De caerim.* II 14, p. 564. 4 ff.; TREITINGER, 223 f.

<sup>168)</sup> SICKEL, a.a.O., 526; TREITINGER 223 Anm. 66.

<sup>169)</sup> *De caerim.* I 14, p. 92, 19 ff.

<sup>170)</sup> J. R. PALANQUE, *St. Ambroise et l'empire Romain*, Paris 1933, 383; BERKHOF, a.a.O., 185 f.

<sup>171)</sup> Johannes Kantakuzenos, *Histor. libr.* IV I 41, ed. L. Schopen I 196, 11 ff.; Kodinos, *De off. pal.* XVII 9. 86, 3-99, 15; Symeon Thess., *De sacr. ordin.* 218, *Patrol. Graec.* 155, 429 D. — Eva MÜLLER, *Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter*, *Hist. Jahrb.* 58 (1938), 330 ff.; Eduard EICHMANN, *Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter*, Festschrift Georg Hertling z. 70. Geburtstag, München 1923, 263 ff.; SICKEL, 524; TREITINGER, 15. 29 Anm. 90. Treitingers Annahme, dass die Salbung in Byzanz erst im 13. Jahrhundert eingeführt wurde, dürfte unhaltbar sein.

<sup>172)</sup> J. A. KNUDTZON, *Die El Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915 I Nr. 51.

<sup>173)</sup> *De caerim.* I 38, p. 194, 11 ff. Weitere Stellen TREITINGER, 48 Anm. 21.

Herrschersamt auf sich nahm, fand ihren stärksten Ausdruck im Bekenntnis der Rechtgläubigkeit, das zuerst nur in einzelnen Fällen von seiten des Patriarchen gefordert wurde und das schliesslich zu einer feststehenden Tradition sich entwickelte.<sup>174)</sup> Eine weitere Verchristlichung des byzantinischen Kaiserkultes erfolgte dadurch, dass der Kaiser — nicht zuletzt durch die kirchliche Weihe — zu einem Glied der Hierarchie wurde. Schon auf dem Konzil zu Chalcedon hatten die Bischöfe den Kaiser Markian akklamiert: τῷ ἱερεῖ τῷ βασιλεῖ.... διδάσκαλε πίστεως.<sup>175)</sup> In den feierlichen Akklamationen wird er geradezu als ἀρχιερεὺς βασιλεὺς bezeichnet.<sup>176)</sup> Sein ständiger Beiname ist ἱσαπόστολος.<sup>177)</sup> Später erhielt er die geistliche Würde eines *Deputatus* der Sophienkirche, die etwa der eines Kanonikus an einer abendländischen Kathedrale entsprach.<sup>178)</sup> Als Glied des Klerus besass der Kaiser besondere liturgische Vorrechte, vor allem das Recht der Kommunion in der Form, wie sie die Priester empfangen.<sup>179)</sup> Das Herrschertum war auf diese Weise zu einem Stück Priestertum geworden, wie das in der primitiven Welt und in der Antike der Fall gewesen war.

Das oströmische Kaisertum ist in vieler Hinsicht zum Prototyp des Königtums der christianisierten germanischen und slawischen Völker<sup>180)</sup> geworden. Der byzantinische Gedanke des christlichen Herrschersamtes als eines Vikariats Christi bürgerte sich schon früh im Westen ein und verband sich hier mit der germanischen Vorstellung von der magisch-mystischen Heiligkeit des Königtums.<sup>181)</sup> Aponius

<sup>174)</sup> SICKEL, 522 ff.; TREITINGER, 30. 47.

<sup>175)</sup> Mansi, *Conc. Coll.* VII 177 A.

<sup>176)</sup> TREITINGER, 125 Anm. 2.

<sup>177)</sup> TREITINGER, 129.

<sup>178)</sup> Kodinos II p. 6, 13. SICKEL, 524; TREITINGER, 140.

<sup>179)</sup> Kodinos XVII 9. 96, 1 ff. TREITINGER 140.

<sup>180)</sup> G. OSTROGOWSKY, *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos. Actes du IV. Congrès intern. des études byzantines*, Sofia 1934. *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare* 9 (1938), 275-286. Hildegard SCHAEDEER, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt* (Osteuropäische Studien 1), Hamburg 1929. Über die Krönungszeremonie V. SAVVA, *Moskovskie cari i Vzantijskie basilevsi*, Charkow 1901.

<sup>181)</sup> Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Publ. des la fac. des lettres de l'Univ. de Strasbourg 19) 1924, 55 ff. — Otto HÖFLER, *Germanisches Sakralkönigtum*, I. *Der Rünenstein von Rök und die germanische Individualweihe*, Tübingen 1952. — Karl HAUCK, *Herrschaftszeichen eines wotanistischen Königtums. Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 14 (1954), 6-66.



erklärt zu Anfang des 5. Jahrhunderts: *Religiosissimi reges vices Dei agentes in terris caput Christianae plebis esse noscuntur*;<sup>182)</sup> und eine pseudo-augustinische Schrift sagt bündig: *Rex adoratur in terris quasi vicarius Dei*.<sup>183)</sup> Eine Reihe frühmittelalterlicher Schriftsteller bezeichnen den Herrscher als *vicarius Christi* und *Dei*,<sup>184)</sup> als Abbild Gottes und des Welterlösers,<sup>185)</sup> als teilhaftig seines *Numen*,<sup>186)</sup> der als solcher *sacrat*, *sanctus* und *sanctissimus* ist.<sup>187)</sup> Der irische Priester Chathwulf unterscheidet sogar in seinem Brief an Karl den Großen zwischen dem König als Stellvertreter Gottes, und dem Bischof als blossem Stellvertreter Christi und folgert daraus, dass der König über dem Bischof steht.<sup>188)</sup> Noch weiter als andere geht der Anonymus von York (um 1100) in seiner Schrift *De consecratione pontificum et regum*: „Der König ist als Ebenbild Christi völlig vergottet und geheiligt (*totus deificatus et sanctificatus*)“. Die *consecratio* des Herrschers ist in griechischer Sprache ausgedrückt *apotheosis*. Was der König als „Christus des Herrn“ gemäss dieser Gnade tut, „das tut und wirkt er nicht als Mensch, sondern als Gott und als Gesalbter des Herrn“ (*iam non homo agit et operatur, sed Deus et Christus Domini*).<sup>189)</sup> Der staufische Dichter Gottfried von

<sup>182)</sup> *In cantic. cantic. explanatio* ed. Bottino et Martino, Rom 1843 bei HARNACK, (Anm. 184) 438.

<sup>183)</sup> *Quaest. Vet. et Nov. Test.* 91,8. *Corp. Script. eccl.* 50 p. 157, 23. ENSZLIN, 80

<sup>184)</sup> Chatwulf an Karl den Großen, *Mon. Germ., Ep.* IV 501 ff. Nr. 7. — Smaragdus von St. Mihiel an König Ludwig, *Via regia* c. 18, *Patr. Lat.* 102, 958. Benzo von Alba, *Prol.* I 7 ff., *Mon. Germ. Script.* XI 602 f. Weitere Stellen bei Albert HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* II<sup>3</sup> 1906, 855. Bei der Krönung des Königs spricht der Metropolit: „... *Jesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis*.“ G. WAITZ, *Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis 12. Jahrhundert*, *Abb. d. hist. - phil. Kl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* 18, 1872, 42. — Eduard EICHMANN, *Kirche und Staat von 750 bis 1122. Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht* I Paderborn 1912, 75, Nr. 37. — Adolf von HARNACK, *Christus praesens, vicarius Christi*, *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss.* 1927, 34, S. 439. — Michele MACCARRONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, Rom 1952, 78 ff.

<sup>185)</sup> Benzo von Alba, *Prol.* I 26, *Mon. Germ. Script.* XI 609. Bei der Überreichung des Schwertes: „... *cum mundi salvatore, cuius typum geris in nomine*.“ WAITZ, *a.a.O.*, 41; EICHMANN, *Kirche und Staat* I 75.

<sup>186)</sup> Ansprache des Erzbischofs Aribert von Mainz bei der Krönung Konrads II., 1024, Wipo, *Vita Chuonradi* 3, rec. Breslau p. 17.

<sup>187)</sup> Die Stellen bei E. EICHMANN, *Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung* 268; BLOCH, *a.a.O.*, 65 Anm. 1.

<sup>188)</sup> *Mon. Germ. Ep.* IV 503.

<sup>189)</sup> *Tract. Ebor. 4 de consecratione pontificum et regum*, *Mon. Germ. Lib. lit.* III 662 ff. Fritz KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig 1914, 299 ff.



Viterbo apostrophierte Heinrich VI: *deus es et de prole deorum*.<sup>190)</sup>

Noch stärker als im Osten ist im abendländischen Bewusstsein der Gedanke wirksam, dass die Erlangung des Herrscheramtes göttliche Erwählung, Begnadung und Beauftragung ist. Die Formel „*Dei gratia*“ „von Gottes Gnaden“,<sup>191)</sup> die gelegentlich auch in der Terminologie des oströmischen Kaisertums anklingt, begegnet uns auf der Votivkrone des Langobardenkönigs Agilulf<sup>192)</sup> und ist vor allem durch den Frankenherrscher Pipin<sup>193)</sup> neben den Formeln „*divina providentia*“,<sup>194)</sup> „*Deo propitio*“<sup>195)</sup> oder „*divinitate propitia*“<sup>196)</sup> und anderen Formeln<sup>197)</sup> zur feststehenden Redensart geworden. Diese Betonung des charismatischen Charakters des Königtums hängt auch damit zusammen, dass die Übertragung der Herrschervollmacht durch einen sakramentalen kirchlichen Weiheakt erfolgte, in dessen Mittelpunkt die Salbung mit heiligem Öl stand. Sie begegnet uns zuerst im 7. Jahrhundert im westgotischen Spanien, dann im Frankenreich.<sup>198)</sup> Im 9. Jahrhundert ist sie in fast ganz Westeuropa verbreitet. Der starke Einfluss, den damals das Alte Testament auf das kirchliche Denken ausübte, erklärt die Übernahme dieses Ritus nicht nur in die Königs-, sondern auch in die Priester- und Bischofsweihe. Durch diese Salbung erlangten die christlichen Könige „den Nimbus des *Christus Domini*“<sup>199)</sup> und damit die Würde und Unverletzlichkeit der israelitischen Herrscher, die als

<sup>190)</sup> *Mon. Germ. Script.* XXII 39. Das Wort erinnert an die heidnischen Formeln *deorum stirpe genitus* und *dis genitus*. S. o. Anm. 91.

<sup>191)</sup> s.o. Anm. 111.

<sup>192)</sup> Karl SCHMITZ, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zur Aufnahme in die fränkischen Königsurkunden*, Stuttgart 1930, 170.

<sup>193)</sup> SCHMITZ, a.a.O., 178 ff.; ENSZLIN, 125 ff.

<sup>194)</sup> *Mon. Germ. Ep.* II 504, 14. 511.

<sup>195)</sup> Chlotar, Akten des *Concil. Clippiacense*. *Mon. Germ. Conc.* I 201. ENSZLIN, 121.

<sup>196)</sup> Hunnerich, Victor. Vit., *Paregr. Wand.* 2, 39, *Mon. Germ. Auct. Ant.* III 43, 18 f. Cassiodor, *Var.* VIII 5, 1 ff., ed. Mommsen 235, 16 f. 26 ff.

<sup>197)</sup> Aufgeführt ENSZLIN, 110 ff. 121; SCHMITZ, 155 ff.

<sup>198)</sup> Im spanischen Westgotenreich ist die Königssalbung bezeugt durch Julius von Toledo, *Hist. Gall.*, *Patr. Lat.* 96, 765 f. Im Frankenreich wurde erstmals Pipin gesalbt, *Mon. Germ. Dipl. Karol.* I 16 p. 22. Eva MÜLLER, *Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter*, *Hist. Jahrb.* 58 (1938), 317-360. Percy Ernst SCHRAMM, *Die Krönung bei den Franken und Angelsachsen von 878 bis 1000*, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt.* 23 (1934), 117-242; *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses* (1028), *ebenda* 24 (1935), 184-332. *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, Weimar 1937; KERN, 74 ff.; BLOCH. 65 ff.

<sup>199)</sup> Eduard EICHMANN, *Königs- und Bischofsweihe* (*Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. - hist. Kl.*), München 1928, 67.

die „Gesalbten des Herrn“ bezeichnet wurden. Die Synode von Chelsea (787) wiederholt die alttestamentliche Mahnung „*nolite tangere Christum meum*“ (1. Par. 16, 22).<sup>200)</sup> Unter Berufung auf das ähnliche Psalmwort (Ps. 105, 15) erklärt die Synode von Hohenaltheim (916): „Wer die Hand erhebt gegen den König, den Gesalbten des Herrn, wer den ihm geschworenen Eid bricht oder Umtriebe gegen ihn anzettelt, der begeht ein Sakrileg und sei im Banne.“<sup>201)</sup> Neben diesen alttestamentlichen Brauch trat bei der Priester- und Königsweihe auf germanischem Boden die Überreichung der Instrumente, durch welche die Amtsübertragung einen sinnenfälligen Ausdruck fand. Wie bei der Priesterweihe der Kelch mit Wein und die Patene mit der Hostie, so wurden bei der Königsweihe die königlichen Insignien, Schwert, Ring, Krone, Szepter und Stab vom weihenden Bischof überreicht, beidemale mit der juridischen Formel: *Accipe*.<sup>202)</sup> Der frühere Münchener Kanonist Eduard Eichmann hat in einer beachtlichen Untersuchung gezeigt, dass das Ritual der Königsweihe und das der Bischofsweihe gegenseitig einander angeglichen wurden;<sup>203)</sup> beide enthielten die Salbung des Hauptes mit Chrisam sowie am Schlusse die feierliche Inthronisation. Durch die Ähnlichkeit beider Riten empfängt die Königsweihe zugleich den Charakter einer Priesterweihe — sie wird geradezu *ordinatio* genannt<sup>204)</sup>, weshalb der Herrscher im frühen Mittelalter noch mit grösserem Recht als im Osten als König und Priester zugleich aufgefasst wurde. So nennt Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers, König Childebert *Melchisedech, noster merito rex atque sacerdos*<sup>205)</sup>. Der episkopale Charakter des königlichen Amtes kommt besonders in der Begrüssung durch die Bischöfe bei der Krönung zum Ausdruck: „Wisse, dass du unseres Amtes teilhaftig (*particeps ministerii nostri*) bist.“<sup>206)</sup> Vor allem aber erhielt die Königsweihe den Cha-

<sup>200)</sup> A. W. HADDAN and W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford 1878, 444 ff.

<sup>201)</sup> *Mon. Germ. Concil.* I 623.

<sup>202)</sup> WAITZ, *a.a.O.*, *passim*; SCHRAMM, *Zeitschr. f. Rechtsgesch.* 1934, 317 ff.

<sup>203)</sup> *Königs- und Bischofsweihe* s.o. Anm. 199.

<sup>204)</sup> *Le Liber ordinum en usage dans l'église Visigothique*, ed. Ferotin, Paris 1904, 502. Adamnan, *Vita Columbani* 3, 5 ed. Fowler 1894, 34; BIEHL, *Das liturgische Gebet* (s. Anm. 55) 117 f. 125 Vgl. Eva MÜLLER, *a.a.O.*, 325 f.

<sup>205)</sup> *Mon. Germ. Auct. Ant.* IV 40. Ebenso von Karl dem Großen der von Paulinus redigierte *Libellus sacrosyllabus*, *Mon. Germ. Concil.* II 1 p. 142. Franz KAMPERS, *Rex und sacerdos*, *Hist. Jahrb.* 45 (1925), 495 ff; Percy Ernst SCHRAMM, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, *Hist. Zeitschr.* 29 (1924).

<sup>206)</sup> WAITZ, *a.a.O.*, 42; EICHMANN, *Kirche und Staat* I 75 Nr. 35.



rakter eines Sakramentes, wie ihn die Priester- und Bischofsweihe besaß. Die frühmittelalterliche Theologie gebraucht den Terminus Sakrament in einem viel weiteren Sinne als die hochmittelalterliche, sie zählt häufig 12, gelegentlich 30 Sakramente,<sup>207)</sup> während letztere ihn auf die Siebenzahl begrenzte und alle übrigen Riten zu „Sakramentalien“, kleineren Sakramenten, herabdrückte. Bedeutende frühmittelalterliche Theologen und Kirchenmänner wie Gregor der Große,<sup>208)</sup> Ivo von Chartres, Petrus Damiani, Otto von Freising, Peter von Blois, Thomas Becket und noch im 13. Jahrhundert Robert von Grosseteste, und Alexander von Hales<sup>209)</sup>, ja sogar die päpstliche Kanzlei<sup>210)</sup> bezeichnen die Königssalbung ausdrücklich als Sakrament. Nach der Auffassung von Grosseteste empfängt der König dabei „die siebenfache Gabe des Heiligen Geistes“,<sup>211)</sup> wie sie der einfache Gläubige schon im Sakrament der Firmung empfängt. Petrus Damiani sagt geradezu: *Reges et sacerdotes. . . dei et Christi dici reperiuntur propter accepti ministerium sacramenti.*<sup>212)</sup> Wie in Byzanz, so verlieh auch im Westen die Königsweihe bestimmte liturgische Rechte, so das Recht zur Verlesung der Heiligen Schrift in der Liturgie und zu der (seit dem 12. Jahrhundert dem Laien vorenthaltenen) Kommunion unter beiderlei Gestalt, wenigstens am Krönungstage.<sup>213)</sup> Durch die sakramentale Salbung erlangten die mittelalterlichen Könige auch das urchristliche „Charisma der Krankenheilung“, insbesondere der Heilung von Skrofulose, darum Königskrankheit genannt. Dieses Charisma erhob sie über die Bischöfe und rückte sie als Wundertäter an die Seite der Heiligen.<sup>214)</sup> Marc Bloch hat in seinem reichhaltigen Werk „*Les rois thaumaturges*“<sup>215)</sup> den Nachweis erbracht, wie stark das ganze mittel-

<sup>207)</sup> Joseph BACH, *Die Siebenzahl der Sakramente* 1864, 101 ff. Vgl. C. L. HAHN, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient*, Breslau 1864, 104. STEITZ-KATTENBUSCH, *Sakrament, Realenz. f. prot. Theol. und Kirche* 17, 358.

<sup>208)</sup> *In prim. Reg. expos.* IV 5, 1 (zu 1. Kön. 10, 1), *Patr. Lat.* 79, 278; „*Quia ipsa unctio sacramentum est, is qui promovetur, bene foris ungitur, si intus virtute sacramenti roboretur. . . Ungatur ergo caput regis, quia spirituali gratia mens est replenda doctoris.*“

<sup>209)</sup> Stellen bei BLOCH, 195 f.; EICHMANN, *Königs- und Bischofsweihe* 13.

<sup>210)</sup> Päpstliche Bullen 1257 und 1260; BARONIUS-RAYNALDUS, *Annales Ecclesiastici* ed. Theiner XXII 1257 nr. 57. 1260 nr. 18.

<sup>211)</sup> *Epist. ad Luard. (Roll Series)* nr. 124 p. 351.

<sup>212)</sup> *Liber gratissimus*, *Mon. Germ. Lib. lit.* I p. 31.

<sup>213)</sup> BLOCH, *a.a.O.*, 203 ff.

<sup>214)</sup> KERN, 121.

<sup>215)</sup> s.o. Anm. 181.



alterliche Denken besonders in Frankreich und England durchdrungen war von dem Glauben an die den Königen sakramental vermittelte Kraft der Wunderheilung, ja, wie dieser Glaube noch bis tief ins 18-Jahrhundert weiterlebte. „Noch im Jahrhundert Voltaires, wenige Jahre vor der jakobinischen Thronerhebung, der göttlichen Vernunft, schritt der letzte König des *Ancien Régime* die Reihen der Skrofelkranken ab: *Le roi te touche, Dieu te guérisse.*“<sup>216)</sup> Der Empfang einer so hohen Weihe schloss jedoch bestimmte kirchliche Verpflichtungen in sich: Die Könige mussten vor dem Empfang ihrer Weihe einen Krönungseid ablegen, in dem sie den Schutz der Kirche und die Achtung ihrer Bischöfe versprachen.<sup>217)</sup> Der Kampf gegen alle Mächte des Bösen war ihre hohe sittliche Verpflichtung.

Alles, was von der Königsweihe gilt, das gilt in erhöhtem Masse von der Kaiserweihe, die zu einem der wichtigsten kirchlichen Akte der abendländischen Christenheit wurde.<sup>218)</sup> Mehr noch als die Herrscher der einzelnen germanischen Nationen wurde der Kaiser des heiligen römischen Reiches deutscher Nation als *Vicarius Dei* und *Vicarius Christi*<sup>219)</sup> und damit als *caput christianae plebis* und *episcopus episcoporum* angesehen.<sup>220)</sup> Die *ordines* der Kaiserweihe sind den *ordines* der Königsweihe nachgebildet.<sup>221)</sup> Der Kaiser wird wie jeder Bischof von drei Bischöfen, ja von denselben drei Bischöfen wie der Bischof von Rom geweiht. Die Kaiserkrönung ist in der Tat im Sinne der frühmittelalterlichen Kirche wie die Königsweihe ein *Sacramentum*, ein *Mysterium*, in dem zugleich eine göttliche Vollmacht übertragen und eine göttliche Amtsgnade mitgeteilt wird. Seine Gewandung, die

<sup>216)</sup> KERN, 120.

<sup>217)</sup> WAITZ, *a.a.O.*, 34 f. 77 f. 87 f. Günther HERMICH, *Der Krönungseid der deutschen Kaiser im Mittelalter*, Festschrift für Dietrich Schäfer zum 70. Geburtstag, Jena 1915, 6-39. Über den Kaisereid Eduard EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik*, Würzburg 1942 II, 163-188; *Die Ordines der Kaiserkrönung*, *Zeitschr. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 2 (1912) 1-43.

<sup>218)</sup> Anton DIEMAND, *Das Zeremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II.*, München 1894; Eva SPERLING, *Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und -weihe*, Diss. Freiburg 1918; Percy Ernst SCHRAMM, *Die Ordines der Kaiserkrönung*, *Archiv f. Urkundenforschung* 11, 1930 (285-390); EICHMANN, *Kaiserkrönung I.*

<sup>219)</sup> MACCARRONE, *Vicarius Christi* 78 ff.

<sup>220)</sup> *Mon. Sangall.* 1, 25; JAFFE, *Bibliotheca Rerum Germanicarum* 4, 655.

<sup>221)</sup> EICHMANN, *Kaiserkrönung I.*, 327.

der eines Bischofs ähnelt,<sup>222</sup>) ist „die alte Kaisertracht in liturgischer Fassung“<sup>223</sup>) und kennzeichnet den Kaiser zugleich als Hohenpriester wie als Kosmokrator.<sup>224</sup>) Der Chormantel, den er trägt, mit Sonne, Mond und Sternen, gleicht jenem Himmelsmantel, der die babylonische Göttergewandung bildet, und im geheimnisvollen ‘kyprischen’ Mantel Alexanders des Großen und des Demetrios Poliorketes wie im geheiligten Staatskleid der römischen Kaiser weiterlebte.<sup>225</sup>) Das Kleid des Weltherrschers ist „der Gottheit lebendiges Kleid“, wie Robert Eisler in seinem Werk „Sternenmantel und Himmelszelt“ erkannt hat.<sup>226</sup>) In diesem Werk, das uns durch die ganze alte Religionsgeschichte führt, nimmt Eisler seinen Ausgangspunkt beim Bamberger Krönungsmantel Heinrichs II., auf dem der ganze Zodiakus neben Sonne und Mond erscheint.<sup>227</sup>) Obschon die Abendländer von manchen Eigentümlichkeiten des byzantinischen Zeremoniells zunächst abgestossen worden waren,<sup>228</sup>) ahmten doch die westlichen Herrscher gerade in Kleidung<sup>229</sup>) und Insignien<sup>230</sup>) wie im Zeremoniell<sup>231</sup>) die byzantinischen Kaiser nach; so liessen zum Beispiel deutsche Kaiser

<sup>222</sup>) EICHMANN, *Von Kaisergewandung im Mittelalter*, *Hist. Jahrb.* 58, (1938) 268-304.

<sup>223</sup>) EICHMANN, *Kaisergewandung* 277.

<sup>224</sup>) Vgl. Karl BURDACH, *Rienzo und die geistliche Wandlung seiner Zeit*, Berlin 1913, 284 f.

<sup>225</sup>) Robert EISLER, *Sternenmantel und Himmelszelt*, München 1910, 39 ff. unter Hinweis auf Sueton, Nero 25; Plutarch, Alexander 32; Atheneus XII 50 p. 535; Appian, Punica 66; Cassius Dio 44, 4.6.; 53, 26; 67,3 sowie Abbildungen antiker Götter im Himmelskleid, 60 ff.

<sup>226</sup>) s.o. Anm. 225.

<sup>227</sup>) EISLER, a.a.O., 8. Der welfische Kaiser Otto hat auf seinem Siegel rechts und links zu Häupten Sonne und Mond, KAMPERS, *Kaisermystik* 160, Tafel 326.

<sup>228</sup>) Die Umgebung Karls des Großen übte Kritik an der Vergöttlichung der byzantinischen Kaiser. *Libri Carolini* I 1, 3. *Patr. Lat.* 98, 1014, ff. Barbarossa wendete sich gegen den Gebrauch des Wortes ‘heilig’ für den Kaiser. Tageno de Passan, *Mon. Germ. Script.* XVII p. 550, 51.

<sup>229</sup>) Die einzelnen Kleidungsstücke: Diadem, Purpurchlamys, Seidentunika, purpurne Beinkleider und Purpursandalen. EICHMANN, *Kaiserkleidung* 272. Percy Ernst SCHRAMM, *Das Herrscherbild in der Kunst des Frühmittelalters*, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922/3 I, Berlin 1924, 160 f. Zahlreiche Abbildungen bei Percy Ernst SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, 751-1152 (*Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig*) 1928. Dazu: ALFÖLDI, *Insignien* 57. 63.

<sup>230</sup>) SCHRAMM, *Herrscherbild* 158; *Kaiser und Könige in Bildern*, Index s.v. Reichsapfel; C. SITTL, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, Leipzig 1884; ALFÖLDI, *Insignien* 117 ff.

<sup>231</sup>) SCHRAMM, *Herrscherbild in der Kunst des Frühmittelalters*, *Exkurs* II 220; KERN, 132 Anm. 238.



in Byzanz Purpurgewänder und Insignien einkaufen.<sup>232)</sup> Die Staufische Kanzlei, an deren Spitze 1156 Reinald von Dassel trat, führte die der Antike entstammende byzantinische Kaiser-Terminologie ein: das Reich wurde als *sacrum* und *sacratissimum*, die *respublica* als *divina* bezeichnet, der Kaiser als Orakel erteilendes *Numen*. Pfalz, Hof, Fiskus, Briefe, Gesetze des Kaisers hiessen *sacer*. Die verstorbenen Kaiser trugen das Prädikat *divi* oder *divinae memoriae*, der lebende Herrscher empfing nicht nur die Anrede *sanctissimus Dominus* und *sanctissima benignitas*, sondern führte selbst den alten Titel *perennitas nostra*.<sup>233)</sup> Kenner des abendländischen Königtums und Kaisertums weisen mit Nachdruck darauf hin, dass die Wurzeln der mittelalterlichen Königs- und Kaisermystik im altorientalischen Königtum zu suchen sind. Kampers sagt: „Wir haben in der Tat hier die Verchristlichung des Gottgnadentums der Diadochen und der Augusti vor uns.“ Kampers denkt vor allem an ägyptische Vorbilder.<sup>234)</sup> Eichmann schreibt in einem Aufsatz über die „Kaisergewandung im Mittelalter:“ „In die Zeiten des alten Orients und in das Land der zwei Ströme müssten wir hinabsteigen, wenn wir die Wurzeln unseres mittelalterlichen Krönungsritus, unserer Königstracht und Herrschaftszeichen aufzeigen wollten. Wer die letzteren kennt, wird ob der Parallelen überrascht sein, die sich ihm öffnen, wenn er die Literatur über jene wieder erschlossene Welt durchblättert.“<sup>235)</sup>

Der sakramentale Charakter der Königs- und Kaiserweihe in der lateinischen Kirche erlangte schicksalhafte Bedeutung für den Herrschaftsgedanken im Abendland. Es schien zunächst, als käme im *sacramentum unctionis* die Gleichberechtigung von Königtum und Bischoftum zum Ausdruck — die charakteristische Bezeichnung des Königtums als eines Vicariats Christi war ja eine alte Bischofsbezeichnung.<sup>236)</sup> Aber der Umstand, dass die Ausspenderin dieses Sakraments die Kirche war, gab der Hierarchie von vornherein ein Übergewicht und allmählich wurde „aus der priesterlichen Segnung des Herrscher,

<sup>232)</sup> TREITINGER, 236.

<sup>233)</sup> Belege bei Max POMTOW, *Über den Einfluss der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrich I. und die Anschauungen seiner Zeit*, Diss. Halle 1885; KERN, 134. Vgl. Ernst BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, 225 ff.

<sup>234)</sup> *Kaisermystik* 19 f.

<sup>235)</sup> EICHMANN, *Kaisergewandung* 268.

<sup>236)</sup> HARNACK, *Christus praesens Vicarius Christi* 423 ff.



die Übertragung des Amtes" durch den Priester;<sup>237)</sup> der Regierungsantritt wurde auf diese Weise „klerikalisiert".<sup>238)</sup> Der machtbewusste Metropolit Hinkmar von Reims schrieb 868 an Karl den Kahlen: „*Episcopali et spirituali unctione regiam dignitatem potius quam terrenam potestatem consecuti estis.*"<sup>239)</sup> Und in den Akten des Konzils von St. Macre, die von seinem Vorsitzenden Hinkmar redigiert sind, heisst es: „*Et tanto est dignitas pontificum maius quam regum, quia reges in culmen regum sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt.*"<sup>240)</sup> Auch wird Hinkmar nicht müde, die Idee des Papstes Gelasius I.<sup>241)</sup> zu wiederholen, dass seit der Ankunft Christi kein Mensch gleichzeitig Priester und König sein könne.<sup>242)</sup> Von einer Generation zur anderen pflanzte sich nun die Hinkmarsche Argumentation fort: der, welcher die Salbung empfangen hat, ist niedriger als der, welcher sie gegeben hat, gemäss den Worten des Hebräerbriefes (7,7): „Das Geringere wird von dem Besseren gesegnet"<sup>243)</sup>. In der Tat schwindet mit der Zeit die Berufung der Verfechter der priesterlichen Würde der Könige auf das Sakrament der Salbung, das sich als „zweischneidige Waffe" erwiesen hatte.<sup>244)</sup> Es war wohl die Furcht vor dem Verlust der Unabhängigkeit des königlichen Amtes, die Heinrich I. veranlasste, Salbung und Krönung abzulehnen und, wie der damalige Erzbischof von Mainz ihm vorwarf, „ohne Segnung durch die Hohenpriester" zu regieren.<sup>245)</sup> Die Verteidiger der Selbstständigkeit des Königtums griffen deshalb zu einem anderen Argument und betonten nunmehr, dass die Segnung und Krönung der Könige zur regelmässigen Ausübung ihres Amtes nicht notwendig sei, was durchaus der byzantinischen Auffassung entsprach. So hob Gerhoh von Reichersperg unter Friedrich Barbarossa hervor, dass „die Könige und Fürsten nicht durch die Segnung der Priester kreiert werden, sondern dass die auf Grund einer

<sup>237)</sup> H. LILIENFEIN, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger*, Heidelberg 1902, III nach Albert HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2<sup>3</sup> 191, 513 ff., 527 f. Ähnlich BLOCH, 7.

<sup>238)</sup> KERN, 97, vgl. 107.

<sup>239)</sup> *Questiones, Patr. Lat.* 527, 1040.

<sup>240)</sup> Mansi, *Concil. Coll.* XVII 538. Ähnliche Äusserungen bei BLOCH, 71, Anm. 1.

<sup>241)</sup> *De anathematis vinculo; Patr. Lat.* 59, 108 f.

<sup>242)</sup> LILIENFEIN, *a.a.O.*, 96, 109, 146.

<sup>243)</sup> BLOCH, 216; dort Anm. 1 zahlreiche Belege.

<sup>244)</sup> BLOCH, 72, 217.

<sup>245)</sup> G. WAITZ, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter König Heinrich I.*, Leipzig 1885<sup>3</sup>, Exkurs 10; BLOCH, App. 472 f.

*divina ordinatio* durch menschliche Wahl und Akklamation Kreierten den priesterlichen Segen empfangen."<sup>246</sup>) Dieser kirchliche Weiheakt ist nach Gerson „*solum solemnitatis et non potestatis*."<sup>247</sup>)

Zur Abwehr jedes priesterlichen Charakters der Königs- und Kaiserwürde wurden von der Kirche einschneidende Veränderungen im Krönungsritual vorgenommen. Die Hauptsalbung verschwindet und bleibt der Bischofsweihe vorbehalten; die Salbung wird nur noch am rechten Arm und zwischen den Schultern vorgenommen; auch tritt an die Stelle des bei der Bischofsweihe verwendeten Chrisams das *oleum exorçisatum*, das Katechumenenöl.<sup>248</sup>) Die Rubrik eines früheren Rituals der Kaiserkrönung: *ibi facit (Papa) eum clericum*<sup>249</sup>) verschwindet schon im 12. Jahrhundert. Der Kaiser (erstmal Heinrich VI.) wird nun in die Zahl der Kanoniker der Peterskirche aufgenommen, seine kirchliche Würde der eines Diakons oder Subdiakons gleichgestellt<sup>250</sup>) und schliesslich wird er gänzlich laisiert.<sup>251</sup>) Die sakramentale Weihe der Herrscher hat so entscheidend dazu beigetragen, dass in der abendländischen Christenheit jene Selbständigkeit verloren ging welche das Amt der byzantinischen Kaiser gegenüber der Kirche und ursprünglich auch das der christlichen Germanenherrscher besass.<sup>252</sup>) Infolge dieser Degradierung büsste sie im späteren Mittelalter mehr und mehr auch ihre kirchliche Wichtigkeit ein, und trat auch staatsrechtlich hinter dem Erb- oder Wahlrecht zurück.<sup>253</sup>)

Mit der Zurückdrängung der sakralen und sakramentalen Herrscher-

<sup>246</sup>) *De investigatione Antichristi* I 40, ed. p. Scheibelberger, Linz 1875, 85. Weitere Zitate bei BLOCH, 218.

<sup>247</sup>) *De potestate ecclesiastica et laica quaest.* II C. 9-11.

<sup>248</sup>) EICHMANN, *Königs- und Bischofsweihe* 61 f. *Kaiserkrönung* I 145 ff. 326. Besonders kennzeichnend ist die Feststellung der in die Dekretalien aufgenommenen Bulle des Papstes Innozenz III. an den bulgarischen Erzbischof von Tirnovo: *Refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur, quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem.* *Corp. Jur. Can.* ed. Friedberg II 132/3; *Decretal.* I tit. 15.

<sup>249</sup>) EICHMANN, *Kaiserkrönung* I 203; *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte* I 82 f. Nr. 39.

<sup>250</sup>) KERN, II 5.

<sup>251</sup>) Guilelmus Durandus, *Rationale* II 8: . . . *in die ordinationis sue receptus est primum in canonicum a canonicis S. Petri, ministrat domino papae in missa in officio subdiaconatus, parando calicem et huiusmodi faciendo.* Vgl. KERN, *Gottesgnadentum* 84. Anm. 148, 145 ff. EICHMANN, *Kaiserkrönung* I 328.

<sup>252</sup>) Vgl. SICKEL, 529.

<sup>253</sup>) KERN, II 6.



würde geht Hand in Hand die Ausdehnung der päpstlichen Macht. Die Bezeichnung des Königs und Kaisers als des *Vicarius Christi* wurde schliesslich zur ausschliesslichen Bezeichnung des römischen Papstes, der in älterer Zeit nur den Titel eines *Vicarius Petri*<sup>254)</sup> geführt und weder dem Kaiser noch den Bischöfen den Titel eines „Stellvertreters Christi“ streitig gemacht hatte. Adolf von Harnack war es, der in seiner Untersuchung „*Christus praesens — Vicarius Christi*“ zuerst auf diesen merkwürdigen Übergang hingewiesen hat.<sup>255)</sup> Der Weg ging, wie Lilienfein sagt, vom Kaiserpapst zum Papstkaiser, vom Königspriester zum Priesterkönig<sup>256)</sup> — ein Prozess, den vor allem der katholische Kirchenrechtslehrer Eduard Eichmann in seinem Werk „Die Kaiserkrönung im Abendland“ aufgezeigt hat, der auch Lilienfeins Formulierung übernimmt. „Der neue Melchisedech, der Priesterkönig ist der Papst, der Kaiser — theoretisch — des Papstes erster und vornehmster Untertan und ‘minister’.“<sup>257)</sup> Die Vorstellung, dass die Kirche die Fortsetzung des *Imperium Romanum* und der Papst der Erbe des Kaisers sei, hat ihren Niederschlag gefunden in dem sogenannten *Constitutum Constantini*, der grossen Fälschung aus der Zeit von 813-816, die darauf bedacht ist, ein ‘Papstkaisertum’ nach Konstantins angeblichem Willen zu konstituieren und dem neuen Imperium des Westens, das jetzt unmittelbar über den Papst auf den grossen Konstantin zurückgeführt werden konnte, die vom Osten bestrittene Legitimation zu geben.“<sup>258)</sup> Der italienische Theologieprofessor Michele Maccarrone ist der Harnackschen These in einem reich dokumentierten Werk „*Vicarius Christi, Storia del titolo papale*“ (1952) entgegengetreten. Es gelang ihm jedoch trotz der Fülle von gesammelten Zitaten nicht, die Harnacksche These im wesentlichen als irrig zu erweisen. Aus Gründen des Taktes habe ich in Rom diese Seite des Themas nur angedeutet, da eine Feststellung der historischen Zusammenhänge zu leicht als eine Polemik gegen das römische Papsttum hätte aufgefasst werden können. Im Papsttum lebt nicht minder als im christlichen König- und Kaisertum das uralte sakrale Herrschertum fort. Vom antiken römischen und in

<sup>254)</sup> MACCARRONE 45 ff.; 49 ff.; 59 ff.

<sup>255)</sup> *Sitzungsberichte d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl.* 34, (1927) 415-416; vgl. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1940, 270 ff.

<sup>256)</sup> *Die Anschauungen von Kirche und Staat im Reich der Karolinger* 151.

<sup>257)</sup> EICHMANN, *Kaiserkrönung* I 328.

<sup>258)</sup> EICHMANN, *Kaisergewandung*, *Hist. Jahrb.* 58, 275.



seiner Fortsetzung vom byzantinischen Kaisertum hat der Papst nicht nur seine imperiale Sprache,<sup>259)</sup> sondern auch sein ausgedehntes Hofzeremoniell übernommen; es sei nur auf zwei charakteristische Beispiele hingewiesen, die dreimalige Proskynese beim Empfang durch den Papst<sup>260)</sup> und die Absonderung des Papstes bei der Mahlzeit.<sup>261)</sup> Auch die Anreden „*sancte pater*“ und „*sanctitas*“ entstammen der weltlichen Herrscherverehrung.<sup>262)</sup> Es kann darum nicht wunder nehmen, dass wie die vorchristlichen und christlichen Herrscher, so auch der Papst gelegentlich geradezu als sichtbarer Gott gepriesen wurde. Auf dem 5. Laterankonzil (1512) brach der Kanonikus von Padua und nachmalige Erzbischof von Korfu Cristoforo Mardello in den Ruf aus: „*tu alter Deus in terra*“.<sup>263)</sup> Die frühzeitig im Mittelalter einsetzende Antichristpolemik, die sich ständig der Sprache der neutestamentlichen Apokalypse bedient, musste durch eine solche Auffassung vom päpstlichen Gottkönigtum immer wieder herausgefordert werden.<sup>264)</sup>

Obgleich im Westen das Gottkönigtum der Kaiser durch das Priesterkönigtum der Päpste überflügelt wurde, umgab doch noch lange Zeit ein mystischer Nimbus die Gestalt der westlichen Kaiser. Auch die puritanische Reduktion des katholischen Kultes in der Reformation konnte die uralten Ideen des Gottkönigtums nicht entwurzeln. Kein Geringerer als Martin Luther wiederholt die alte Bezeichnung des Herrschers als eines Gottes, die aus Babylon und Ägypten über die hellenistischen Reiche und das römische Imperium nach Byzanz und ins abendländische Mittelalter gewandert war. 1525 schreibt er: „*Deus larva humana indutus latet sub principe vel indice. Ultra larvam debeo respicere in deum sive dei officium*“.<sup>265)</sup> In seiner Auslegung des 82. Psalms von 1530 bemerkt er zu dem Vers: „Gott ist Richter über die Götter“: „Weltliche Obrigkeit ist nach dem Predigtamt der höchste Gottesdienst und das nützlichste Amt auf Erden . . . Wie kann man's höher preisen, denn dass sie Götter heissen und sind und ihres Stand's Werke

<sup>259)</sup> Heinr. GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe*. Diss. Tübingen 1922.

<sup>260)</sup> *De caerim.* I 89, p. 406, 7 ff.; TREITINGER, 198.

<sup>261)</sup> TREITINGER, 103.

<sup>262)</sup> So bezeichnet Bischof Fulbert von Chartres König Robert den Frommen, *Histoire de France* X, ep. XL, p. 464 E, LXII p. 474 B bei BLOCH, 75.

<sup>263)</sup> Mansi, *Conc. Coll.* 32, 761 D.

<sup>264)</sup> Hans PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906; MACCARRONE, *Vicarius Christi* 185-233. Vgl. HEILER, *a.a.O.*, 291 ff., 314 ff.

<sup>265)</sup> Weim. 16, 548.

und Tugenden nicht allein fürstliche oder königliche, ja auch nicht allein englische, sondern göttliche Tugenden sind . . . Dieselbigen heissen billig Götter; solch grosse Tugend, Nutzen, Früchte und gute Werke hat Gott in diesen Stand gelegt, denn er hat sie nicht umsonst Götter genennet. Sie haben auch güldene Kronen auf, dass sie erkennen sollen, wie sie von Gott zu Göttern gesetzt und nicht von selbst in den Stand gekommen sind, dass sie seine Mithelfer sein sollen. All das, wozu der Friede gut ist, das schafft uns Gott durch solche Götter, und alles, was Unfriede Schadens tun kann, das verhütet Gott durch solche Götter.”<sup>266</sup>) Angesichts einer solchen Wertung des Herrscheramtes kann es nicht überraschen, dass die lutherischen Fürsten einen Summepiskopat in ihren Landeskirchen einnahmen. Dieser ist nur eine neue Form jenes Anspruchs Konstantins des Grossen, der ein Bischof über die äusseren Dinge der Kirche (τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος)<sup>267</sup>) sein wollte, und auch jener führenden kirchlichen Stellung, welche die Könige der christianisierten Germanenstämme einnahmen. Unter den protestantischen Kirchen ist es die anglikanische gewesen, die in ihrer konservativen Haltung nicht nur diese Konstantinische Auffassung — der englische König ist *supreme head of the Church of England* — sondern auch das mittelalterliche Krönungsritual bis in die Gegenwart herüber gerettet hat,<sup>268</sup>) in der bis auf kümmerliche Reste das sakrale Herrschertum entschwunden ist. Die Teilnahme nicht nur des ganzen englischen Volkes, sondern auch des britischen *Commonwealth* an der *Coronation Ceremony* der jetzigen Königin Elizabeth ist ein Beweis dafür, dass selbst moderne Menschen und Angehörige eines so ausgesprochen demokratischen Staatssystems wie des englischen dem Banne des erbten sakralen Königtums sich nicht entziehen können. Auch der grösste Vertreter der deutschen Geisteskultur, Goethe, ist ein Zeuge für die religiöse Macht und sittliche Grösse der alten christlich-römischen Kaisermystik. In „Dichtung und Wahrheit“ schildert er mit bededten Worten die Prozession, die nach der Kaiserkrönung Josephs

<sup>266</sup>) Erl. 39, 238 ff.; Weim. 30 I 191; vgl. Kurt MATTHES, *Luther und die Obrigkeit. Die Obrigkeitsanschauung des reifen Luther in systematischer Darstellung (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 12)* München 1937.

<sup>267</sup>) Eusebius, *Vita Constantini* IV 24, ed. Heikel I 126.

<sup>268</sup>) Wickham LEGG, *The coronation service in Liturgy and Worship*, ed. W.K. Lowther Clark and Charles Harris, London 1932, 690-702.

II. 1764 aus dem Dom zu Frankfurt sich bewegte: „Es schien *eine* Masse zu sein, die, nur von *einem* Willen bewegt, prächtig harmonisch, und soeben unter dem Geläute der Glocken aus dem Tempel tretend, uns als ein Heiliges entgegenstrahlte. Eine politisch-religiöse Feierlichkeit hat einen unendlichen Reiz. Wir sehen die irdische Majestät vor Augen, umgeben von allen Symbolen ihrer Macht; aber indem sie sich vor der himmlischen beugt, bringt sie uns die Gemeinschaft beider vor die Sinne. Denn auch der Einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu betätigen, dass er sich unterwirft und anbetet.“<sup>269)</sup>

---

<sup>269)</sup> *Dichtung und Wahrheit* I 5.



## IL SOVRANO „VICARIUS DEI” NELL’ALTO MEDIO EVO

DI

MICHELE MACCARRONE

Città del Vaticano

Un insigne studioso di storia delle religioni, Adolfo Harnack, si è occupato in due sue ricerche, rispettivamente del 1918 e 1927, di un argomento che direttamente riguarda il tema generale di questo Congresso, e che è bene qui richiamare. Partendo dall’esame dell’espressione *vicarius Christi* o *Dei* in un oscuro scrittore del principio del s.V, Apolinio, Harnack allargò il proprio studio all’uso ed al valore assunto da tale espressione alla fine dell’età patristica, prospettando la sua evoluzione nella storia del papato medievale. La sua conclusione è che al principio del s.V. *vicarius Dei* o *vicarius Christi* era divenuto il titolo esclusivo dell’imperatore, concepito come il rappresentante della divinità in terra, e che tale idea trionfò in Oriente, mentre in Occidente si delineava (vedi il sinodo romano del 495) la concorrenza dei romani pontefici: „Con ciò era posto il grande conflitto: chi è il vicario di Cristo, l’imperatore o il papa?”<sup>1)</sup>

Però il conflitto-sempre secondo lo Harnack- non scoppiò durante l’alto Medio Evo, perchè si riconosceva dalla Chiesa, e dagli stessi papi, che l’imperatore era il *vicarius Christi*, anche se così non era chiamato. Quando invece i pontefici, ed in particolare Innocenzo III, rivendicarono la *Weltherrschaft* e l’unione del sacerdozio col regno, allora avrebbero preso all’antico possessore il titolo *vicarius Dei*, che appare allo Harnack come il *bottino di guerra* nella lotta del papato per il dominio del mondo.<sup>2)</sup>

Lasciando da parte queste conclusioni, ormai sorpassate da nuovi

---

<sup>1)</sup> A. HARNACK, *Christus praesens- Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze* in *SB Preuss. Akad.*, philos.-hist. Kl., XXXIV, 1927, p. 437. Rimando per tutto l’argomento e la bibliografia al mio volume: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, Lateranum, 1952.

<sup>2)</sup> L. c., p. 445, n. l.

studi, fermiamoci sulla impostazione del problema alla fine dell'età patristica, su cui si ferma Harnack, per vedere quali ne siano statigli sviluppi nell'alto Medio Medio, che presenta una fondamentale continuità con quell'età insieme a concezioni profondamente innovatrici:

Scarsi sono i testi, nè ci si può limitare ad una ricerca puramente filologica, trovandosi talvolta il concetto là dove il termine manca; tuttavia il metodo filologico rimane sempre il più valido e la base da cui partire, perchè solo le testimonianze sicure del termine possono far giudicare quale fosse l'uso di *vicarius Christi* o *Dei*, e quale la relazione o l'influenza della sua idea nella concezione della sovranità nell'alto Medio Evo in Occidente e in Oriente.

Spesso si è allargata questa espressione, assunta per significare in genere il carattere sacro della sovranità, o si è assimilata senza troppo distinguere ad altri termini vicini, ma non identici, come *minister Dei*, *imago Dei*.<sup>3)</sup> La nostra ricerca, se preciserà le testimonianze di *vicarius Dei* attribuito al sovrano, diminuendo l'importanza dell'espressione, varrà a far conoscere il suo effettivo contributo nello sviluppo del pensiero politico dalla fine dell'era patristica al rinnovamento del s. XI,

\*  
\* \*

Quattro sono gli scrittori cristiani che tra la fine del IV s. ed il principio del VI chiamano l'imperatore *vicarius Dei*: lo Pseudo-Ambrogio. Aponio, papa Anastasio II, Epifanio. L'impero, divenuto cristiano, era assunto ad una maggiore maestà, innalzato dall'idea cristiana della *potestas a Deo* e del governo come *minister Dei*. L'Ambrosiastro, come Aponio e Ennodio, esprimono ingenuamente la soggezione che suscitava nel cristiano la maestà imperiale divenuta sacra per un diverso e più alto motivo di quello che fosse l'imperatore divinizzato del mondo pagano. Però i loro termini rimangono generici, non imprimono alla parola latina *vicarius* quella forza di contenuto che aveva acquistato nell'altra espressione *vicarius Petri*, e la frase dell' Ambrosiastro *quasi vicarius Dei*<sup>3bis)</sup> non si precisa di fronte all'quella corrispondente ed ugualmente generica *imago Dei*.

Simile è l'accento di Anastasio II nella lettera all'omonimo impera-

<sup>3)</sup> Vedi le giuste osservazioni già fatte al proposito da W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938, p. 27.

<sup>3bis)</sup> *Liber quaestionum V. et N. T.*, cap. XCI, 8 e CVI, 17; ed. SOUTER, CSEL, 50, p. 157, 19-25 e 243, 17-20; e *Ad opera S. Ambrosii appendix*, PL 17, 172 A.

tore, di cui si dice, riecheggiando l’Ambrosiastro: „velut vicarium Deus praesidere iussit in terris”.<sup>4)</sup> Bisogna tuttavia meglio vedere questo titolo nel contesto della lettera, che solo apparentemente rappresenta un „abbassamento di tono” di fronte al predecessore Gelasio.<sup>5)</sup> Infatti, papa Anastasio ribadisce all’inizio la dottrina gelasiana dei due poteri paralleli e supremi (di fronte al potere imperiale, che „per universas gentes toto orbe refulget”, richiama il „principatus in universa ecclesia” della sede di S. Pietro), e richiede di essere ubbidito nella questione acaciana in virtù del suo ufficio di legato di Cristo: „Legatione itaque fungimur pro Christo, ne eos propter offensionem vel scandalum patiamini publice nominari . . .”. La figura dell’imperatore vicario di Dio è introdotta nello sviluppo di queste idee: ed in funzione dell’ubbidienza ai moniti papali: „Ut per instantiam vestram, quam velut vicarium Deus praesidere iussit in terris, evangelicis apostolicisque praeceptis non dura superbia resistatur, sed per oboedientiam, quae sunt salutifera, compleantur”.

Pertanto, l’autorità del *vicarius Petri* (poichè a lui si riferiscono i *praecepta apostolica*) impedisce che l’imperatore si aderga ad unico potere del mondo, standogli di fronte il *principatus* universale della sede apostolica, e l’alto valore religioso, che innalza il suo governo all’ufficio di *vicarius Dei*, è limitato da quello del papa legato di Cristo, superiore all’imperatore ed unico giudice nelle questioni ecclesiastiche. Queste precisazioni, espresse nella lettera di papa Anastasio, mi sembrano costituire il vero motivo, che spiega perchè *vicarius Dei* non sia diventato il titolo, e nemmeno un titolo dell’imperatore alla fine dell’età patristica, contrariamente a quanto ha creduto lo Harnack.

L’idea del sovrano vicario di Dio, maturata con l’impero cristiano, rimane direttiva e fondamentale nell’alto Medio Evo. In Oriente, la concezione religiosa dell’autorità imperiale si sviluppa, per cristallizzarsi in formule e cerimoniali, dove il sovrano bizantino è innalzato in un nimbo che giunge al cielo, celebrato come conregnatore di Cristo. Ma non trova luogo l’idea più definita di *vicarius Dei*, poichè tale espressione (almeno per quanto ho potuto estendere le mie ricerche), non compare mai nei lunghi elenchi delle acclamazioni popolari o dei titoli e appellativi rivolti all’imperatore di Costantinopoli.

<sup>4)</sup> A. THIEL, *Epistulae pontificum Romanorum*, Brunsberg, 1868, p. 620.

<sup>5)</sup> Così il CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1933, II, p. 82.



L'interesse per *vicarius Dei* o *vicarius Christi* rimane una caratteristica dell'Occidente, e l'espressione si trova in una lettera di papa Agatone all'imperatore Costantino IV Pogonato del marzo 680, per l'imminente Concilio ecumenico sesto: „Haec autem — riferisco per comodità la traduzione latina — ideo Deum omnipotentem felicibus vestrae mansuetudinis ad emendandum credimus reservasse temporibus, ut *locum et zelum ipsius Domini nostri Iesu Christi*, qui vestrum imperium coronare dignatus est, facientes in terris, pro eius evangelica atque apostolica veritate iustum iudicium proferatis”.<sup>6)</sup>

Ha già osservato il Caspar<sup>7)</sup> come in questa lettera la cancelleria papale molto abilmente si adegui allo stile ufficiale della corte bizantina, ma come ciò costituisca solo un mezzo per dare nuova espressione all'idea del Primato romano, fortemente riaffermato in tutto il documento. Infatti, è accolta la raffigurazione, cara a Bisanzio, dell'imperatore conregnare con Cristo, ma questa espressione, che compare nelle parole immediatamente successive a quelle citate, viene temperata e connessa con quella più precisa della tradizione occidentale del vicariato di Cristo. Si noti ancora come papa Agatone dica che l'imperatore tiene il *luogo* e lo *zelo* di Gesù Cristo, e nell'unione dei due termini primeggi piuttosto il secondo, poichè, come subito spiega, l'alto loco tenuto dall'imperatore lo impegna a porsi dalla parte della „verità evangelica e apostolica”. E come per la lettera di Anastasio II, solo il *vicarius Petri* — ripete papa Agatone — è il custode e giudice di questa verità, cui l'eccelso monarca di Costantinopoli deve subordinarsi.

Sotto un accorto adattamento alle concezioni politiche bizantine, troviamo dunque in questo documento papale della fine del VII s. le idee e le espressioni di Anastasio II, di cui non si può negare una certa influenza. L'appellativo di *vicarius Christi* rivolto all'imperatore rimane generico, e tale vuol mantenersi. Ben più preciso è il medesimo appellativo rivolto a San Pietro, e quindi implicitamente al papa, in una lettera dell'immediato successore di Agatone, Leone II, diretta nel 682 al re visigoto di Spagna, Edvige, nella quale il pontefice presenta, di fronte al re barbarico della lontana Spagna, innalzato a più alto ufficio nella Chiesa dalla unzione sacra là introdotta in quel tempo, la maestà di S. Pietro, che il Salvatore del mondo „*vice sui* discipulorum

<sup>6)</sup> MANSI, *Collectio conciliorum*, XI, 282 a.

<sup>7)</sup> *Op. cit.* II, p. 592.

suorum instituit principem”<sup>8)</sup>, e di cui il papa si proclama il vicario.

Appaiono chiari nelle lettere quasi contemporanee dei due pontefici Agatone e Leone II i motivi diversi che portavano all’attribuzione di *vicarius Christi* da una parte all’imperatore dall’altra al *vicarius Petri*: mentre per il primo era un appellativo generico, che ricordava al sovrano i doveri del suo alto ufficio di fronte alla *plebs christiana* di cui è capo, e la sua subordinazione nelle questioni religiose al depositario delle verità evangeliche e apostoliche, per il secondo esprimeva il conferimento della pienezza di autorità nella Chiesa, fatta al principe degli Apostoli, e pertanto al suo presente vicario, da Gesù Cristo stesso.

Importanti sviluppi delle idee legate a *vicarius Christi* troviamo in Occidente nel periodo carolingio, quando maturano nuovi svolgimenti sia nella ecclesiologia che nella concezione politica. Mentre da una parte si approfondisce e si determina l’ufficio del vescovo nella Chiesa, e *vicarius Christi* diventa il titolo suo proprio, per quanto non esclusivo dall’altra gli scrittori carolingi svolgono e allargano la dottrina patristica della sovranità come *ministerium* nella Chiesa, trovando in *vicarius Dei* l’espressione che meglio la formula.

Bisogna studiare parallelamente i due svolgimenti dottrinali nel campo diverso, ma così strettamente connesso in quel tempo, della ecclesiologia e della concezione politica, ed apparirà chiara l’influenza della prima sulla seconda, esempio di quella *imitatio sacerdotii* che lo Schramm ha bene individuato come caratteristica del Medio Evo.

Come testimonianza di *vicarius Dei* ci si presenta in primo luogo un poco conosciuto scrittore della fine del s. VIII, Catulfo, di cui è conservata una lettera diretta a Carlo Magno verso il 775. Catulfo celebra le vittorie e la potenza del re franco sul *regnum Europae*, e da ciò prende occasione per delineare una concezione del sovrano cristiano, accentrata nell’idea del *vicarius Dei*: „Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est. Ergo considerate inter vos diligenter legem Dei constituere super populum Dei, quod Deus tuus dixit tibi, cuius vicem tenes, in psalmo: „Et nunc reges intelligite’, „servite Domino in timore’ etc.”<sup>9)</sup>

<sup>8)</sup> PL 96, 418 C. Aggiungo questo testo, assai importante, non segnalato nel mio studio su *Vicarius Christi*.

<sup>9)</sup> MGH, Epist. IV, p. 503.



Domina incontrastata, in questa concezione della società e della Chiesa, la figura di Carlo Magno come *vicarius Dei* e supremo reggitore dei destini anche spirituali del suo popolo. Però – e qui si nota uno sviluppo di fronte alle generiche attribuzioni dell'Ambrosiastro (di cui, pure, Catulfo riecheggia le espressioni) e di Aponio – quel titolo è dato in funzione ed in rapporto con l'ufficio regale di esecutore della legge di Dio, ufficio concepito da Catulfo simile e parallelo a quello dei vescovi (*membra eius custodire et regere, rationem reddere in die iudicii*). Questi sono chiamati con il titolo, ad essi proprio nel regno franco, di vicari di Cristo, presentati come collaboratori del *vicarius Dei* in una condizione non subordinata, ma indubbiamente inferiore. Tutta la raffigurazione di Catulfo riflette bene l'ambiente della corte franca, dominato dalla personalità di Carlo Magno, e dove male si distingueva tra Chiesa e Stato, nè si risentiva, sotto questo aspetto, l'influenza dell'idea del *vicarius Petri*.

Sulla scia di Catulfo, altri scrittori carolingi del s. IX danno al sovrano l'appellativo di *vicarius Dei*, elaborando una concezione politica espessa in quel titolo, con diversità o sfumature che bisogna distinguere in ogni autore.

L'abate del monastero di S. Michele sulla Mosa, Smaragdo, uomo di fiducia di Carlo Magno nelle questioni ecclesiastiche, delinea nella sua *Via regia* (dedicata probabilmente allo stesso Carlo) l'ideale del sovrano sul modello di quello del vescovo („si videris aliquem in domo Dei, quae est ecclesia, currere ed lasciviam, ad ebrietatem, prohibe, veta, tene, si zelus domus Dei comedit te”), ed è nello sviluppo di tale idea che dà al sovrano il titolo di *vicarius Christi*, scegliendo questo titolo, piuttosto che l'altro di *vicarius Dei*, per l'imitazione dei vescovi, cui apparteneva: „Fac quidquid potes pro persona quam gestas, pro ministerio regali quod portas, pro nomine Christiani quod habes, pro vice Christi qua fungeris. Noli quiescere lucrare Christum . . .”<sup>10</sup>).

Mantengono, invece, l'appellativo *vicarius Dei* Lupo, abate di Ferrières, e Sedulio Scotto, dimostrando come ormai esso fosse radicato e comune, anche se non era un vero e proprio titolo. Generico è il primo, che adopera l'espressione nella lettera esortativa a Carlo il Calvo dell'843, per ammonirlo che non deve ammettere „monitores” o „baiuli” nel suo governo: „Vicem vos gerere Dei quis ignorat? At ipse

<sup>10</sup>) *Via regia*, in PL 102, 958.



dicite! „Gloriam meam alteri non dabo!”<sup>11</sup>). Più importante il testo di Sedulio, in cui si può scorgere un’evoluzione di fronte alla concezione politica di Catulfo e di Smaragdo. Egli è vescovo, e scrive tra l’855 e l’859, quando l’episcopato franco aveva raggiunta un’alta coscienza del proprio ufficio e dominava nel regno, adergendosi al di sopra dei deboli sovrani carolingi. Pertanto Sedulio esalta l’ufficio del sovrano nella Chiesa, formulato nel titolo di vicario di Dio: „Oportet Deo amabilem regnatorem, quem divina ordinatio tamquam vicarium suum in regimine ecclesiae suae esse voluit.” Però ha cura di limitare il compito del *vicarius Dei* all’esercizio della giustizia e della disciplina esterna, ponendo di fronte ad esso i vescovi e la loro autorità indipendente e superiore: „Et ideo in bono rectore debet laudabilis intentio esse ac bono studio illud praevidere, quatinus praepositi ecclesiarum Dei suum locum legitime teneant... ut officium suum secundum mandata Dei et sacrorum canonum instituta agere valeant”<sup>12</sup>).

La stessa coscienza del proprio ufficio superiore dimostrano i vescovi franchi nei *capitula* del concilio di Pitres del giugno 862, redatti da Incmaro di Reims secondo lo Schrörs,<sup>13</sup> e dove Carlo il Calvo è chiamato ancora una volta con il titolo di *vicarius Christi*. I vescovi sono preoccupati per le discordie che indebolivano il regno, perciò richiamano la dottrina paolina dell’origine da Dio del potere regio („omnis potestas a Deo”), sviluppandola e precisandola nell’idea del vicariato di Cristo: „Deus, qui essentialiter est ‘rex regum et dominus dominantium’, participatione nominis et numinis Dei, id est potestatis suae, voluit et esse et vocari regem et dominum pro honore et vice sua regem in terris”<sup>14</sup>).

Queste espressioni dei vescovi risentono l’influenza della concezione bizantina della regalità, perchè non è la considerazione dei doveri religiosi del sovrano, quanto piuttosto il parallelo tra la regalità di Gesù Cristo e quella del sovrano terreno che induce al titolo di *vicarius Christi*. Vi sono però differenze essenziali, preziose per la nostra ricerca. Non è infatti ripetuta l’idea del sovrano conregnatore con Cristo, che suscitava scandalo presso i franchi come si vede nei *Libri Carolini*,<sup>15</sup> ma si parla di una *participatio nominis et numinis*, derivata dal principio

<sup>11</sup>) MGH, *Epist.* VI, p. 64, 4.

<sup>12</sup>) *De rectoribus christianis*, 19; ed. HELLMANN, 1906, p. 86.

<sup>13</sup>) SCHRÖRS, *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Freiburg i. Br., 1884, p. 235, n. 72.

<sup>14</sup>) MGH, *Leges*, II, 2, p. 305, 37-39.

<sup>15</sup>) Cfr. *Libri carolini*, I, 1 e 3; PL 98, 1006 D e 1014 A.

„omnis potestas a Deo” e precisata dal titolo *vicarius Christi*, il quale pertanto delimita quella troppo generica partecipazione.

Si confronti il vigore con cui i vescovi franchi in documenti coevi rivendicano a se stessi il medesimo titolo di vicari di Cristo, e meglio risulterà il senso di quel titolo dato dall'episcopato franco al debole Carlo il Calvo, allo scopo di rafforzare il suo prestigio e la sua autorità minacciata da nemici esterni ed interni. La concezione politica maturata in Occidente ha fatto subire una profonda evoluzione all'idea cristiana della sacralità del sovrano, ed il titolo *vicarius Christi*, usato in Occidente e non in Oriente, ha contribuito a precisare la funzione del sovrano, raffigurato non come il *pantocrator* bizantino che si eleva al di sopra della terra e quasi regna insieme alla divinità, ma come il „princeps christianus”, al servizio della „mater ecclesia”<sup>16)</sup>, che partecipa alla potestà divina nella forma più misurata e delimitata del *vicarius Christi*.

Ciò che manca in questa concezione dell'episcopato franco, è la presenza ed il limite del *vicarius Petri* di fronte al sovrano *vicarius Christi*. Non già che si voglia escludere o tenere lontano, ma le circostanze che hanno determinato la loro dottrina politica, diedero ad essa un chiuso carattere *episcopalista*, in cui non hanno luogo vere e proprie relazioni tra Chiesa e Stato per l'assenza della suprema autorità ecclesiastica del *vicarius Petri*.

Per altra via, ed in una forma assai più pericolosa per i rapporti tra Chiesa e Stato, si sviluppava la concezione politica in Oriente nella seconda metà del s. IX, favorita dalla frattura con l'Occidente ormai approfondita, e dalla potenza e splendore di cui godeva l'impero bizantino, in contrasto con il declino dell'impero occidentale.

Contro i pericoli che rappresentava questa concezione orientale per la dottrina cristiana dei due poteri, reagirono i romani pontefici, in particolare il grande Niccolò I. A noi interessano due lettere, rispettivamente di Giovanni VIII e di Stefano V, per le relazioni con il concetto occidentale del *vicarius Dei*.

Nella prima, diretta all'imperatore Basilio ed al figlio Alessandro nell'879, dopo la prima riconciliazione di Fozio, Giovanni VIII riconosce e attribuisce all'imperatore l'ufficio della paolina *legatio pro Christo*, concetto equivalente (ma non proprio identico) a quello di *vicarius Christi*: ma questo eccelso ufficio è determinato e limitato dal dovere

<sup>16)</sup> Cfr. SCHRÖRS, p. 383.



che ha l'imperatore di rivolgersi al papa per la pacificazione della Chiesa, e di fronte al „legato di Cristo” è presentata l'autorità del *vicarius Petri*, che ha la „sollicitudo omnium ecclesiarum Dei”, e che assolve e riconosce Fozio patriarca di Costantinopoli in virtù della sua suprema autorità ecclesiastica di „delegato di Cristo”: „... Quia et vos, christianissimi augusti, qui sancte rei publice clementissimo affectu gubernatis imperium, pro Christo fungi legatione videmini dum pro pace rogatis ecclesie, et nos, quibus secundum Apostolum omnium ecclesiarum Dei sollicitudo incumbit, controversiam aliquam in ecclesia Dei amplius remanere nolentes. . .”<sup>17)</sup>

In questa prospettiva, abilmente formulata da Giovanni VIII secondo espressioni care alla tradizione bizantina, la concezione orientale dell'autorità sacra dell'imperatore „legato di Cristo” viene limitata nel campo religioso, e subordinata, in definitiva, a quella del papa „delegato di Cristo” come S. Pietro.

Più forte e più esplicito è Stefano V, nella lettera rivolta a Basilio I alla fine dell'885, in un momento di grave contrasto tra Roma e la corte orientale. Il papa condanna apertamente la concezione bizantina, che si valeva della prerogativa attribuita al sovrano di essere *imago Dei* per estendersi nel campo spirituale, e ad essa contrappone l'autorità del *vicarius Petri*, che la circoscrive e mantiene nel suo ambito temporale: „Quamvis enim Christi summam imperando similitudinem in terris geras, tamen res tantum politicas et civiles curare debes . . . Quemadmodum igitur vobis rerum temporalium principatus a Deo est traditus, ita nobis per coriphaeum Petrum rerum spiritualium principatus”. E la lettera continua: „Si e grege Dei, quod opto, ovis es, limites principum apostolorum ne transilias . . . Quis te pontificum iudicem constituit?”<sup>18)</sup>

Queste parole di Stefano V sorpassano la contingenza per cui furono scritte, ed assumono un alto valore dottrinale, importante anche per la nostra ricerca. Infatti, l'espressione *similitudo Dei* è connessa con quella più specifica di *vicarius Dei*, ed il papa prende occasione dal valore datogli alla corte bizantina per farne un'analisi, che ne precisa il genuino contenuto nella dottrina cristiana. Sulla base della distinzione gelasiana dei due poteri, Stefano V determina che quella

<sup>17)</sup> MGH, *Epist.* VII, 170, 27-34.

<sup>18)</sup> *Ibidem*, p. 372. Il P. GRUMEL (in *Revue des études byzantines*, 1953, p. 129-155) ha dimostrato l'autenticità della lettera.



prerogativa non importa affatto l'equiparazione della potestà imperiale con quella divina, così come voleva la concezione bizantina del „conregnator”: „Tu teipsum Deo exaequas, qui angelos eius iudicare audes”, dice ancora la lettera.

La *similitudo Dei* non è altro, secondo il pontefice, che il „principatus rerum temporalium”, che ha la sua origine da Dio („a Deo traditus” per il principio: „Omnis potestas a Deo”), ma trova di fronte a sé il *principatus* del *vicarius Petri*, stabilito dallo stesso Gesù Cristo e pronto a fermare le invadenze di quello temporale.

L'alta coscienza dell'autorità papale e della sua posizione parallela e indipendente rispetto alla potestà imperiale, hanno permesso a Stefano V di segnare chiari limiti alla concezione del sovrano *imago Dei*, validi pure per l'espressione occidentale *vicarius Dei*, con un approfondimento dottrinale e fermezza di atteggiamento, che anticipano le grandi lotte tra papato e impero dei secoli XI-XIII.

In Occidente, tuttavia, ancora non si sollevava il problema del preciso valore di questa espressione, perchè essa non si presentava su di un piano universale, che la ponesse di fronte e a contrasto con la suprema autorità ecclesiastica.

Si sviluppa infatti nel secolo X la concezione carolingia, diciamo pure per intenderci nazionale ed episcopalista, del *vicarius Dei*, che trova la sua definitiva formulazione nella liturgia dell'incoronazione regia germanica.

L'*Ordo* di Magonza, composto nel monastero di S. Albano di Magonza verso il 961 (lascio da parte ogni discussione<sup>19)</sup> sui suoi precedenti), contiene tutta una teologia della regalità in cui l'appellativo di *vicarius Christi*, se è non è proprio lo *Zielpunkt* come pensa A. Sprengel<sup>19bis</sup>), costituisce certo l'espressione più significativa.

Nell'orazione per la consegna della spada al sovrano da consacrare, egli è detto, a motivo del suo nome di re, *tipo* di Cristo: „cuius typum geris in nomine”.<sup>20)</sup> Il termine è preso dal linguaggio teologico, e serve a stabilire una stretta correlazione tra il sovrano e Gesù Cristo, spiegata e meglio formulata nella conclusione della preghiera per l'imposizione

<sup>19)</sup> Cfr. C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin, 1951.

<sup>19bis)</sup> A. SPRENGEL, *Die Gebete der Krönungsordines Hinckmars von Reims...*, in *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 63, 1950-51, p. 245-267.

<sup>20)</sup> ERDMANN, p. 89.

della corona, che riprende il motivo del nome regale: „ut . . . cum Redemptore ac Salvatore Iesu Christo, *cuius nomen vicemque gestare crederis*, sine fine glorieris”.<sup>21)</sup>

Queste espressioni dell’*Ordo* dell’incoronazione germanica risentono indubbiamente l’influenza dell’idea vista nei *capitula* di Pitres, per cui si stabilisce il rapporto tra Gesù Cristo ed il sovrano nel *nome* di re che l’uno e l’altro possiedono, e nella *rappresentanza* di Cristo che il sovrano tiene in terra. Viene dato il titolo di *vicarius Christi*, non quello di *vicarius Dei*, perchè così portava la liturgia, accentrata nella figura di Cristo, e per la *imitatio sacerdotii*, essendo questa espressione più familiare nel linguaggio ecclesiastico e in uso comune per i vescovi.

Costoro, tuttavia, non sono chiamati con tale titolo nell’*Ordo*, per evitare concorrenza o confusione, bensì con l’altro di *vicarii apostolorum*. In apparenza inferiore, in realtà esso assume nell’*Ordo* rilievo ed efficacia, perchè esprime in modo vigoroso e preciso l’origine dell’autorità episcopale, partecipando all’alto valore del titolo papale, corrispondente, di *vicarius Petri*. Mediante questo loro titolo, i vescovi si elevano nell’*Ordo* di fronte al sovrano *vicarius Christi*, e limitano il significato che questo appellativo poteva assumere, dichiarando il sovrano „partecipe” del loro ministero nel senso che ad essi vescovi appartiene il governo *interiore* della Chiesa, mentre al sovrano incombe il ministero *in exterioribus*, con il compito di difendere la Chiesa contro ogni avversità.<sup>22)</sup>

Il titolo *vicarius Christi* formulato nell’*Ordo* dell’incoronazione germanica, e di là passato nell’*Ordo* romano per l’incoronazione imperiale, ha dunque un carattere ecclesiastico che lo limita. Tuttavia, la sua introduzione nelle formule liturgiche dell’incoronazione lo innalzava ed in certo senso lo consacrava, offrendo la base per ulteriori e diversi sviluppi della dottrina della sovranità.

Essi maturarono non subito, ma nel s. XI, quando i rapporti tra asservimento della sede apostolica. Il suo intervento a Roma nel 1046, e la deposizione e nuova elezione di papi a suo unico arbitrio e giudizio, sono salutati da un ignoto eremita tedesco quasi fosse un ufficio, che competeva al sovrano perchè *vicarius Dei*:

Una Sunanitis nupsit tribus maritis.

<sup>21)</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>22)</sup> *Ibidem*.



Chiesa e Stato si evolvono e ci si avvia verso la crisi della lotta delle investiture. Ne siamo ancora lontani con gli Ottoni e il loro programma di *renovatio imperii*: è significativo come nella loro concezione politica, influenzata dal modello bizantino, non viene sfruttato il titolo di *vicarius Christi* apparso nell'*Ordo* di Magonza, nè ad esso si può riferire alcuna rappresentazione.<sup>23)</sup>

In quel medesimo periodo, *vicarius Christi* è usato e valorizzato presso altri popoli, lontani dall'impero e dagli Ottoni, precisamente si trova nelle leggi promulgate dal re anglo-sassone Etelredo nella seconda metà del s. X: „Il re cristiano è il vicario di Cristo nel popolo cristiano, e deve vendicare con zelo le offese di Cristo”.<sup>24)</sup> Il titolo dato al sovrano risente l'influenza delle idee elaborate dagli scrittori carolingi, e la sua forma (*vicarius Christi*, non *vicarius Dei*) fa pensare ad un'origine ecclesiastica: peraltro, assai importante è la sua apparizione in questa raccolta di leggi anglo-sassoni, iniziando una tradizione e una dottrina della regalità basata sul nostro titolo, tenacemente continuata in Inghilterra sino al s. XVII.

La concezione carolingia di *vicarius Christi*, testimoniata pure da questo testo anglo-sassone, è superata dal nuovo valore che il titolo assume nella concezione imperialista maturata alla corte tedesca dopo gli Ottoni nella prima metà del s. XI, quando diventa il titolo più appropriato dell'imperatore, posto al servizio della politica ecclesiastica dei sovrani di Germania.

Possiamo seguire l'evoluzione che subisce il nostro titolo attraverso tre testi dei primi decenni del nuovo secolo. Wipone, arcivescovo di Magonza e assai legato alla corte sotto Corrado II ed Enrico III, descrivendo l'incoronazione regia del primo, avvenuta nel 1024, riecheggia le parole della liturgia dell'incoronazione, dando a Corrado il titolo di *vicarius Christi*: nel suo passo le generiche espressioni del l'*Ordo* acquistano nuovo vigore, e *vicarius Christi* è per Wipone il titolo proprio del sovrano, alla cui maestà non è posto alcun limite del potere ecclesiastico: „Ad summam dignitatem pervenisti, vicarius es Christi!”.<sup>25)</sup>

<sup>23)</sup> Lo SCHRAMM trova la rappresentazione dell'imperatore come vicario di Cristo in una miniatura che raffigura Ottone II in mezzo ai quattro evangelisti: ma vedi le osservazioni da me fatte in *Vicarius Christi*, p. 82 n. 114.

<sup>24)</sup> F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle 1903-1912, I, 263.

<sup>25)</sup> WIPO, *Gesta Chuonradi imperatoris*, c. III; ed. H. BRÉSLAU, p. 22-23. In un secondo passo, di minor rilievo, Wipo chiama Corrado con il titolo di *vicarius Christi*, al c. V, p. 17-18.



E nel *Tetralogus*, svolgendo il medesimo concetto, dice di Enrico III: „Alter post Christum regit orbem circiter istum”<sup>26)</sup>.)

Un passo avanti in questa valorizzazione del titolo dato al sovrano nell’*Ordo* dell’incoronazione, è rappresentato da un passo di Thietmar, vescovo di Merseburg, (che scrive, veramente, alcuni anni prima), facendo una nuova e grave applicazione del nostro titolo. Thietmar, infatti, parlando dell’uso praticato dal duca di Baviera di distribuire i vescovadi del suo territorio, lo riprova altamente, ma rivendica ciò all’imperatore, come suo diritto in quanto *vicarius Dei*: „Quin potius, reges nostri et imperatores, *summi rectoris vice* in hac peregrinazione prepositi, hoc soli ordinant meritoque pre ceteris pastoribus suis presunt, quia incongruum nimis est, ut hii quos Christus memores huius terre principes constituit, sub aliquo dominio, absque eorum qui exemplo Domini benedictionis et corone gloria mortales cunctos precellunt.”<sup>27)</sup>

Pure Thietmar, come Wipone, parte dalle formule dell’*Ordo* dell’incoronazione regia, ma se ne serve per esaltare il sovrano al di sopra di ogni autorità umana, ed in particolare sopra quella dei vescovi, riconosciuti, secondo la tradizionale applicazione del Salmo 44, 18: „Principes huius terrae”. Sopra costoro, però egli colloca il *vicarius Dei*, titolo che amplifica e rende più efficace quello liturgico di *vicarius Christi*, e cui Thietmar esplicitamente attribuisce il diritto di disporre dei vescovadi del regno.

Le espressioni di questo vescovo tedesco riflettono bene la politica ecclesiastica della casa salica, rivelando quali idee dominassero sulle elezioni episcopali, e quale influenza esercitasse l’evoluzione del concetto di *vicarius Dei*<sup>27bis)</sup>

Un ulteriore passo è compiuto con Enrico III e la sua politica di

<sup>26)</sup> *Tetralogus*, v. 19; *ibidem*, p. 76.

<sup>27)</sup> *Chronicon* I, 26; MGH, *Script. rerum german.* n. s. IX, Berlin, 1935, p. 34. Thietmar ripete il titolo di *vicarius Dei* ad Enrico II quando parla delle insidie tese dai suoi avversari all’imperatore, da cui fu liberato in virtù di tale sua prerogativa: „Ignorantes quod ab eorum fraude vicarium suimet in terris Deus . . . liberaturus et celis”: *ibidem* VII, 15, p. 288. P. E. SCHRAMM (*Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, I, Stuttgart, 1955, p. 621) pone in luce la dipendenza di Thietmar dalla formula dell’incoronazione regia sopra vista.

<sup>27bis)</sup> Per la diffusione di tali idee può interessare un passo di San Pier Damiani in una lettera del 1046, a proposito dell’elezione dell’arcivescovo di Ravenna, dove non c’è l’espressione *vicarius Christi*, ma il concetto: „Ipse (sc. Christus) . . . qui vendentes in templo columbas eiecit, ipse, inquam, et non alius in rege suo Wiquerii cathedram in ecclesia negotiationis evertit”: *Ep.* VII, 2; PL 144, 436 B.

Rex Heinric, Omnipotentis vice  
Solve connubium triforme dubium.<sup>28)</sup>

L'autorità del *vicarius Dei*, proclamata da Thietmar nelle elezioni episcopali, viene estesa dall'ignoto autore dei versi senza alcuna riserva all'elezione papale; ed al di sopra dei pontefici in contrasto assurge come giudice Enrico III nella sua prerogativa, ritenuta essenziale, di vicario dell'Onnipotente: passa sopra il principio riconosciuto dalla tradizione ecclesiastica: „Prima sedes a nemine iudicatur”, e gli si attribuisce il potere di sciogliere quel matrimonio spirituale del papa con la Chiesa romana, che Iddio aveva indissolubilmente unito: „Quod Deus coniunxit, homo non separet”!

Contro questa evoluzione dalla concezione carolingia di *vicarius Dei* che si manifesta in Germania nella prima metà del s. XI e si diffonde negli anni che seguono <sup>28bis</sup>), insorge il movimento di riforma della Chiesa, che precede la lotta delle investiture: „Ubi inveniuntur imperatores locum Christi obtinere?”, proclama con tono polemico, quasi a risposta dei versi dell'eremita tedesco, l'autore del *De ordinando pontifice*, che scrive nel 1048 contro l'operato di Enrico III.<sup>29)</sup>

Di fronte al valore dato a *vicarius Christi* dai teorici della corte imperiale, esaltato come titolo del sovrano e rivestito di un'autorità senza limiti nel campo ecclesiastico, il movimento riformatore non si ferma alla pura e semplice polemica, ma partendo da una approfondita ecclesiologia,<sup>30)</sup> pone in discussione lo stesso titolo, cercando quale ne sia il genuino fondamento nella concezione cristiana. Si prepara così il rinnovamento delle idee sui rapporti tra i due poteri, che si svolgerà con la riforma gregoriana.

<sup>28)</sup> MGH, SS. VI, p. 687. I versi sono riportati pure dagli *Annales Palidenses* 1046, in MGH, SS. XV, p. 68.

<sup>28bis)</sup> Non posso seguire le testimonianze di tutto il periodo. Il Prof. Cinzio Violante gentilmente mi ha segnalato un importante testo del 1054 circa, contenuto nella lettera di Arderico, abate di S. Vittore di Milano, all'imperatore Enrico III: „Vos omnipotens Deus *vicarium in mundo necessarium* ad suffragium, ad curandum invalidum, ad reparandum dubium et conservandum integrum. Quis *alter post Deum* tot et tam rebelles valet subicere vires?”: in G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia di Milano nei secoli bassi*, vol. III, p. 539; cfr. C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica, I Le premesse* (1045-1057), Roma, 1955, p. 3, n. 1 e p. 46, n. 3.

<sup>29)</sup> MGH, *Libelli de lite* I, p. 14, 3-4.

<sup>30)</sup> Prima del passo riferito, l'autore del *De ordinando pontifice* proclama la piena indipendenza della Chiesa di fronte al potere civile: „In aeclesia populus sacerdoti, sacerdos episcopo potest confiteri, episcopus summo et universali pontifici, ille autem soli Deo, qui cum suo iudicio reservavit”: *ibidem*, p. 13, 38-40.

## THE DIVINE KING

BY

MARGARET MURRAY

The theory of the divinity of the King is that the Spirit of God, which enters into the King, is the power of the Creator by which fertility is given to all human beings, flocks, herds and crops.

Concurrently with this theory was the belief that the indwelling Spirit followed the physical condition of the body in which it abode. It was therefore regarded as essential for the safety and prosperity of his people that the King must always be strong physically and mentally. Consequently as soon as he showed signs of the decadence of old age, the Spirit had to be removed and encased again in a young and virile body. The only certain method of doing this was by killing the then holder of the divine Spirit, and inducting it into its new home by certain magical, i.e. religious, ceremonies. The theory and practice appear to have originated when regular systems of agriculture became general.

The earliest known example shows the pattern in its simplest form; this is the legend of the great culture-hero of Egypt, Osiris. He was both God and King, he introduced into Egypt wheat, barley and the vine — in other words, regular systems of agriculture — he was killed, his body dismembered, and the fragments buried in various parts of his kingdom. Another example is Romulus, the Founder of Rome. He was both divine and human, being born of a god and a mortal woman. He met his death at the hands of the patricians, who cut the body to pieces and carried away the fragments under their cloaks to bury in their fields. A third example is Halfdan the Black, an early king of Norway. He was drowned in the spring when the ice was breaking, i.e. at the beginning of the sowing season, his body was divided into three pieces, each of the three provinces of the kingdom received a piece to be buried in the ground. In this case the reason is given: that as his reign had been so prosperous, each part of his kingdom wished to



retain part of his body in order that the prosperity might last. Here the basic idea, though never formulated in words, was that the body of the Life-giver was so charged with life that even in death it was able to renew the productive power of the soil.

There were three ways of killing the Divine Victim: —

1. By bloodshed, in which case the blood must fall on the ground. This was the most usual method.

2. By asphyxiation (drowning, hanging, strangling). The body had to be dismembered so that the blood could fall on the ground. In the rare cases of the sacrifice being consummated by poison, dismemberment was essential.

3. By burning. The life-giving ashes of the Life-giver were strewn on the fields.

In all religions of which the history can be traced, changes from the primitive form were gradually introduced. Instead of waiting till the physical condition of the Divine Man began to show signs of decay, it was found more convenient to fix a limit of time for him to live. In England this was seven years; if at the end of seven years he was still strong and healthy, he had a lease of life for another seven. In Sweden and France the limit seems to have been nine years, though it should be noted that in the career of Henry IV of France the number seven plays a curious part.

Another custom arose out of the change to a fixed limit of life. For various reasons it might be considered better for the country to retain their king beyond the usual limit. He was then permitted to have a Substitute, who for a short time acted as King, wielding the royal power. At the time appointed for the slaying of the Incarnate God, the Substitute was put to death and the real King continued to reign.

In course of time another theory became incorporated into the ritual and practice of the cult of the Divine King. When permanent settlements became general, and the larger part of the food supply was derived from agriculture. Man found himself exposed to dangers unknown to hunters or nomads. Locusts could destroy the year's food in a single night, floods or fire could destroy the village as well as the crops; murrains among animals, pestilences among human beings, could take heavy toll.

The idea of a tribal God, functioning as the Creator Spirit incarnate in the King, took on a new aspect. Disasters caused by natural forces

were then attributed to the anger of God owing to the sins of the people. As the Deity was conceived of as a superpowerful human being with all the passions and desires of a human being, he could be placated, like a human being, by a gift or offering. The more valuable the offering the more certain would be the appeasement. The King, the most important person in the kingdom and already doomed to sacrifice, was clearly indicated as the obvious propitiatory victim, the Scapegoat washing away the sins of his people by his blood. These two theories — the Incarnate God and the Scapegoat — are seen wherever the ritual of the Divine King can be traced.

In any study of the subject it is clear that a definite pattern was followed, a pattern which had been evolved from primitive beginnings. The ritual rested on two basic beliefs, a) the removal and re-incarnation of the Creator Spirit, b) the cleansing of the people from their sins. The characteristics of the pattern are best seen when the Victim was the Substitute for the King, for these serve to distinguish the sacrifice from the execution of a political opponent or an actual criminal.

1. If a layman, he must be either of royal birth or married to a royal lady. If an ecclesiastic, he must be of high rank, preferably an Archbishop.

2. He must have wielded the royal power for an appreciable length of time, sometimes for several years, during which the real King was little more than a cipher.

3. As the Victim was also a scapegoat, he was accused of crimes and moral offences, for he bore the iniquity of all the people. But as the stainless victim he had to be innocent of the main charge against him.

4. The date for the sacrifice of the King appears to have been fixed by his Council. In early times the Substitute was appointed by the King alone, and the sacrifice performed by his orders. But after the Norman Conquest it was usual for the sacrifice to be disguised as a trial, ending in a judicial sentence of death. The charge against the Substitute was of treason, which included leading the King into evil ways, or plotting his death, wasting the nation's treasure, and oppressing the people. In treason trials the accused was not permitted help in defending himself, witnesses in his favour were difficult to obtain, for if the accused were found guilty, they would on their own evidence be proved to be traitors also. In many instances the evidence brought against the Sub-



stitute was manifestly false; but if it seemed likely that the charge might be disproved the king could interfere and force the issue. It should be noted that the Substitute, when making his last speech on the scaffold, often acknowledged in general terms his sins against God, but hotly denied having committed the crime for which he died.

5. Whether the execution was by beheading or hanging, the body was divided into four or five pieces, each fragment being sent to a different part of the country, where it was finally buried. This "quartering", which ensured that the blood should fall on the ground according to the ancient ritual, became in time the usual punishment for a convicted traitor. In the case of the King the dismemberment was disguised as part of the practice of embalming, but the entrails, the heart and the body were buried, each with its own religious service, in different parts of the kingdom.

6. As a convicted traitor, the Substitute's estates were escheated to the Crown, and his children were "attainted in blood". After an interval the children were "restored in blood", and their father's estates and honours were restored to them.

7. The death of the Divine Victim, whether King or Substitute, often caused a great stir among the people, who lamented his death with tears and many signs of grief. He was then regarded as a saint, and often equated with Christ as having given his life for the people. Special offices were composed to be used on the anniversary, prayers and hymns were written and chanted in his honour, his statue received homage next after the Crucifix; his tomb became a place of pilgrimage and shrine, where miracles of healing occurred.

8. A sacrifice took place when the years of the King's age or of his reign had reached seven or a multiple of seven.

9. The sacrifice took place in one of the sacred months of the old pre-Christian religion, February, May, August, November.

10. The Victim, whether royal or substitute, had to be a man in the prime of life, remarkable for unusual physical strength or personal beauty.

I now come to the evidence of the ritual and practice of the belief in, and the killing of, the Divine King in England.

Among the Saxon kings of England there are several examples, one of the most important in this connection is Oswald, King of Northumbria (A.D. 633-642). He was killed in a battle against Cadwallo, King of



the Britons, by the vassal king Penda of Mercia, who was an ardent Pagan. "Penda broke in and killed him",<sup>1)</sup> Cadwallo having then reigned fourteen years, a multiple of seven. Oswald's body was dismembered, "the king that slew him commanded his head, hands and arms to be cut off from the body, and set upon stakes. But his successor Oswy took them down, and buried his head in the church of Lindisfarne, and the hands and arms in the royal city."<sup>2)</sup> The spot where Oswald fell was soaked with his blood, and possessed powers of healing besides bearing peculiarly luxuriant grass.

After the Norman Conquest, there were five Kings of England who fulfil the conditions of a Divine Victim; these were William II, usually called Rufus (1058?-1100), John (1167-1216), Edward II (1284-1327), Richard II (1367-1400), Henry VI (1421-1471). It is during this period that the alterations, chiefly omissions, in the pattern can be seen, though the changes were often slight.

The exact age of William Rufus is not known, but he is said to have been "about forty" when he met his death, possibly therefore forty-two, a multiple of seven. He was unusually strong physically. Though no specific crime was ever laid to his charge, he was credited with general wickedness. It is evident from the account of his last day that he was aware of his coming fate, and made all arrangements for that event, even reminding Tyrrell, the appointed executioner, of his duty. When, at the critical moment in the Forest, Tyrrell hesitated to kill the King, Rufus cried out "Draw, draw your bow for the Devil's sake, and let fly your arrow, or it will be the worse for thee" (*Trabe, trabe arcum ex parte diaboli et extende sagittam, alias te poenitebit*).<sup>3)</sup> The body was borne to Winchester for burial, and all the accounts record that blood dripped from it the whole way. The poor, the widows, the beggars, in other words the common people, followed the body to the grave, mourning and lamenting.

The death of King John was by poison, a rare method of killing the Divine Victim. His age was forty-nine, a multiple of seven. He was in poor health, and his remark that if he lived another six months the price of bread would rise to famine rates, suggests that he was aware of his own position as the Life-giver of his people, with the corollary

<sup>1)</sup> GEOFFREY OF MONMOUTH, *British History*, book III, chap. 10.

<sup>2)</sup> NENNIUS, *History of the Britons*, 65.

<sup>3)</sup> KNIGHTON, *Cronica*, col. 1337.

knowledge that his death, i.e. his ritual murder, was inevitable. John was accused of wickedness of all kinds, but documentary evidence shows that his unpopularity with the barons and the Church was often due to his protecting the poor against the greed and tyranny of the nobles and ecclesiastics. His body was embalmed, and in the process the blood must have fallen on the gound. The entrails were buried at Newark, the heart at Fontévrault, and the body at Worcester.

Edward II was "fair of body and great of strength",<sup>4)</sup> "Si fust de soun corps vn dez plus fortz hom de soun realme."<sup>5)</sup> He was accused in general terms of various crimes, but the only specific charge against him was that, as a young man, he and other young men had broken into the deer park of the Bishop of Chester and had killed some of the Bishop's deer. At this period deer stealing or killing was a capital crime. It was only Edward's rank that saved him and his associates from serious punishment. When he reached the age of forty-two, a multiple of seven, he was forcibly deposed by Parliament, and detained in prison until a convenient time for killing him. Though the manner of his death was kept secret, he probably died by bloodshed. He clearly knew what his ultimate fate would be, for it is recorded that he consented to his deposition "as knowing that a good shepherd should give his life for his flock".<sup>6)</sup> Though no words were too bad to describe his conduct during life, as soon as he was dead he became a saint and martyr. Chapels were built in his honour, his tomb became a shrine to which pilgrims flocked in such numbers "that the town of Gloucester could hardly lodge the multitude that thronged to the martyr's shrine from all parts of the kingdom."<sup>7)</sup>

Richard II, like other Royal Victims, was noted for his physical strength and beauty. All through his reign there are indications that he regarded himself, and was regarded by his people, as divine. When he was forty-two, a multiple of seven, his cousin, Henry, duke of Lancaster (afterwards Henry IV), invaded the Kingdom and took Richard prisoner. A list of Richard's supposed crimes was then drawn up and presented to Parliament who thereupon decided that he must be deposed, and sentences him to perpetual imprisonment. But the following

<sup>4)</sup> Robert Fabyan, *The New Chronicles*, p. 417.

<sup>5)</sup> Sir Thomas Grey, *Scalacronica*, p. 136.

<sup>6)</sup> John Speed, *History of Great Britain*, p. 666.

<sup>7)</sup> T. F. Tout, *Captivity and Death of Edward of Carnarvon*, p. 41.



year, Richard being then forty-three but the length of his reign being twenty-one years (again a multiple of seven), Henry IV decided that it was time for him to die. "King Henry sitting at his table, and sore sighing said, have I no faithful friends that will deliver me from him whose life will be my death and whose death will be my life? This saying was noted of them who were present, and specially of one called Sir Piers of Exton".<sup>8)</sup> D'Exton hastened to Richard's prison, taking with him seven men armed with axes. Richard was at supper, but on seeing the armed murderers, he seized an axe from one of them and succeeded in killing four. D'Exton had mounted on a chair towards the back of the room, knowing that Richard must be driven back by weight of numbers. And when this occurred he used his axe with deadly effect, killing the king at once.<sup>9)</sup> The body was buried "like a poor gentleman". When Henry V came to the throne, he brought Richard's body with royal pomp to Westminster Abbey, where there was a magnificent funeral, and afterwards a weekly dirge with distribution of money to the poor. "And on the day of his anniversary is yearly given twenty pound in pence to poor people."<sup>10)</sup>

Henry VI differs from the other royal Victims in that he not only was never vilified but his innocence is always emphasized. He was essentially the Scapegoat who, without sin himself, died for the sins of the people. He was "of seemly stature, his body slender, his face beautiful". His death shows some of the most important points in the ritual of the sacrifice of the Divine King, though like Edward II and Richard II he was a prisoner in the hands of his enemies. His age was forty-nine, a multiple of seven; he was killed by bloodshed; the date of his death was the 21st of May; and he was worshipped after death. A significant detail is that his blood fell on the ground: when like William Rufus the body was carried to burial; the body was brought "to S. Paul's church in London, in an open coffin, bare faced, *where he bled*; thence he was carried to the Black Friars, *and there bled*; thence to Chertsey Abbey, where he was buried".<sup>11)</sup> Some years later the body was removed, as was the case with many saints and martyrs, and was given a royal funeral in a royal burial-place, "whereat it pleased God, in wit-

<sup>8)</sup> *French Metrical History of the Deposition of King Richard the Second.*

<sup>9)</sup> *Chronique de la Traison et Mort de Richard Deux.*

<sup>10)</sup> Ralph HIGDEN, *Polycronicon*, viii, chap. 13.

<sup>11)</sup> John STOW, *The Annales or Generall Chronicle of England*, p. 424.



ness of his innocent life, to work many miracles".<sup>12</sup>) Images of him were erected in many of the principal churches and cathedrals, and hymns and prayers were addressed to him as to the great saints and martyrs.

The details of the deaths of these five kings show the changes that took place in the belief and ritual during the centuries through which the custom lasted. William Rufus was killed in the open, in broad daylight, with his own attendants within call. He was in full possession of his kingdom. John also was still king. His death was disguised to appear as a natural illness, and he died surrounded by his own friends and attendants. The long interval (more than a century between the deaths of John and of Edward II) shows a marked change. The King could no longer be killed openly, his death required some kind of legal sanction. He was therefore accused before Parliament of crimes against the State, he was found guilty, though the charge was not proved, was deposed and imprisoned, and the sacrifice was consummated at night and in private. It is clear that the whole attitude of the nation towards the killing of the King was steadily changing, and the custom came to an end with the death of Henry VI (1471).

*The Substitute Victim.* (Only five examples out of many are given here).

The English evidence shows that a Substitute was required every seven years of the King's reign as well as every seven years of his age. In consequence the number of Substitutes is greatly in excess of the Royal Victims. As a rule Substitutes were not required while the King was young, i.e. under the age of thirty-five, or until he had reigned fourteen years. But when he reached the ages of forty-two, forty-nine, or fifty-six, it seems clear that a Substitute was put to death, though the killing was disguised as the legal execution of a traitor. Only four English sovereigns lived to be over sixty, Henry I (67), Edward I (68), Edward III (62), Elizabeth (69).

The change of dynasty from the Plantagenets to the Tudors, whose right to inherit the throne was dubious, caused the custom to become obsolescent, and as the Tudor dynasty ended with a boy-king and then two queens-regnant in succession it became obsolete, the last Substitute being put to death in 1602 under Elizabeth. Though the Scottish dynasty of Stuarts, when they came to the throne of England, still

---

<sup>12</sup>) John WATSON, *The English Martyrology*.

believed firmly in their own divinity, the custom of a sacrificial Victim could not be revived.

The first occasion in which a judicial sentence was used to disguise the sacrifice of a Substitute was in 1076 under William the Conqueror. The Victim was Waltheof, earl of Northumbria. He was of the highest rank; he had married the niece of the Conqueror; he was the most important person in the kingdom; he was "muscular in his arms, brawny in his chest, tall and robust in his whole person",<sup>13)</sup> in short, a man in the prime of life. He was accidentally present when a conspiracy was discussed, but he at once let it be known to the King that he had taken no part in it. After the lapse of a year, the conspirators were arrested, the most guilty who had taken up arms were imprisoned or had their estates confiscated, but Waltheof was condemned to death as a traitor, and was executed on the 31st of May, a sacrificial month. The execution was secret for fear of the people, who when they heard of it "abandoned themselves to grief, men and women joining in loud lamentations for the fate of Earl Waltheof"<sup>14)</sup>. The body was buried where it fell, but two weeks later the abbot of Croyland "came to the place, and raising the bloody corpse which exhibited no signs of decay, the blood being as fresh as if the earl were not dead, conveyed it to the abbey of Croyland, followed by the lamentations of vast crowds of people." Sixteen years later the body was again translated to a magnificent tomb in the abbey church. "The corpse was discovered to be as sound after its repose of sixteen years as on the day it was buried, and the head was reunited to the body".<sup>15)</sup> Miracles occurred at the tomb. The whole account shows the pattern of the Substitute Victim. He was remarkable physically; he was of high rank and related to the King; he had wielded the royal power; he was innocent of the crime of which he was accused; he was put to death by bloodshed in a sacrificial month; he was greatly lamented by the people; the body remained uncorrupted; and miracles occurred at his tomb.

The death of Thomas à Becket shows the pattern of the Substitute Victim, though not so clearly as in the case of Waltheof. Becket was the Archbishop of Canterbury, the highest ecclesiastical rank in England. He wielded the royal power for a short time, but when the time

<sup>13)</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *Chronicle of the Kings of England*, book III.

<sup>14)</sup> ORDERICUS VITALIS, *Ecclesiastical History*, II.

<sup>15)</sup> INGULPH, *Chronicle of Crowland*.



drew near for the sacrifice he left the country. Henry II, however, was not the man to be flouted with impunity. He at once stripped Becket's kinsfolk of all their possessions, reducing them to penury. Becket was thus forced to submit. He returned to England, but after disputes with the King, he retired to Canterbury. How far these disputes were real or mere excuses for the killing is uncertain. It is worth noting that in the towns and villages through which Becket passed on his way to Canterbury the people came out with tears and lamentations, knowing that he was going to his death. Becket also knew that his death was at hand. The account of William of Canterbury, an eye-witness of the scene in the cathedral, shows that Becket knew that his death was at hand. The terrified monks tried to protect him, but he commanded them to open the door and admit the armed knights. When the knights hesitated to advance Becket, like William Rufus, urged the completion of the sacrifice, and assisted in his own death by stooping forward to receive the blow of the sword. It is specially recorded how his blood sprinkled the ground. He was canonized at once, and William of Canterbury regards him as equal in every way with Christ. "As the Lord, his passion being imminent, approached the place of suffering, so Thomas, aware of coming events, drew near to the place in which he should suffer. They sought to seize, as Jesus, so Thomas, but no one put a hand on him because his hour was not yet come. The Lord went in triumphal procession before His passion, Thomas before his. The Lord suffered after supper, and Thomas suffered after supper. The Lord for three days was guarded in Jerusalem by the Jews, Thomas for some days was guarded in the enclosure of his church. The Lord going to meet those who sought to attack Him, said, 'I am he whom ye seek': Thomas to those who sought him, 'Behold me'. The Lord, 'if ye seek me, let these depart'; Thomas, 'Hurt none of those who stand by'. That one there, this one here, was wounded. There four soldiers, here four soldiers. There the dispersion of the disciples, here the dispersion of the underlings. There the veil was rent, here the sword was broken. The Lord gave forth water and blood unto salvation, Thomas water and blood unto health, The Lord restored the lost world. Thomas recalled to life many lost ones."<sup>16</sup>) The pattern of the Substitute Victim, though incomplete, is clear. Becket was of the

---

<sup>16</sup>) J. C. ROBERTSON, *Materials for the Life of Thomas à Becket*.



highest ecclesiastic rank; he had wielded the royal power; he was guiltless of any real crime; he died by bloodshed knowing that his hour had come; he was equated with Christ and canonized; his death was known abroad with such speed as to suggest a pre-arranged series of signals, and his shrine became the most noted place of pilgrimage in the whole of Britain.

The career of Piers Gaveston is a clear example of the Substitute Victim. He had been the companion from their boyhood of Edward II, and when Edward came to the throne Gaveston became the virtual ruler of England, "the king gave to piers of Gaveston all such gifts and jewels as had been given to him, with the crowns of his father, his ancestors' treasure, and many other things, affirming that if he could he should succeed him in the kingdom". When Edward went to France to marry the French princess, Gaveston was made Guardian of the Realm; he was already married to the King's niece and had absolute command of the national treasure. He was an able ruler and the kingdom had peace while under his sway. He was accused of many crimes and offences, chiefly of leading the King into evil ways and of wasting the national treasure. The Barons, who formed the council of the King, in the end succeeded in having him sent into exile. But when Edward reached the age of twenty-eight (a multiple of seven), Gaveston returned. The barons rose in arms, Edward also raised an army. On their march south Edward and Gaveston reached Scarborough, Edward went on with the main part of his army, leaving Gaveston with a garrison to hold Scarborough Castle. The Earl of Pembroke with a strong force besieged the castle and after three weeks Gaveston surrendered on May 19th. The terms of surrender contain one significant item: that no harm should befall Gaveston until August the 1st, this date being not only in a sacrificial month but the ancient sacrificial day. The guard in charge of Gaveston was too small to withstand an armed force under the Earl of Warwick, who snatched the prisoner away. He was taken to Warwick, and at a hastily arranged court of Justice he was tried before two judges and sentenced to death. He was taken to the top of Blacklow Hill and there beheaded. One account states that there a great concourse who witnessed the execution were all in tears. The body was taken to Oxford, where it became to a certain extent an object of pilgrimage. Later Edward had the body buried at Langley with almost royal pomp. The pattern of the Substitute Victim

is shown by the following facts; he was married to a royal lady; he was so much the actual ruler that the king was a mere puppet; he died by bloodshed amid the lamentations of the people; his second burial was that of a king. His death should have taken place on the sacrificial day of the sacrificial month of August. It is possible that this change of date was the cause why his second burial place did not become a shrine.

In the reign of Edward IV the chief Substitute Victim was the Duke of Clarence. He was of royal blood, being the brother of the King, but his unstable character and foolish actions made it easy to found a charge of treason against him. He was summoned to appear before Parliament to answer the charge. "The circumstances that happened in the ensuing Parliament, my mind quite shudders to enlarge upon, for then was to be witnessed a sad strife carried on before these two brothers of such high estate. For not a single person uttered a word against the duke except the king; not one individual made answer to the king, except the duke . . . But why delay in using many words? Parliament, being of opinion that the informations they had heard were established, passed sentence upon him of condemnation . . . After this, execution was delayed for a considerable time; untill the Speaker of the Commons, coming to the upper house with his fellows, made a fresh request that the matter should be brought to a conclusion. In consequence of this in a few days after, the execution took place in the Tower of London."<sup>17</sup>) To sum up: The Victim was royal; the charge against him was of a capital crime, but the evidence was so flimsy that the recorder remarks that it was given by men who were more like accusers than witnesses; sentence of death was pronounced by Parliament, the highest court of justice in the land; and the Commons insisted that it should be carried out. The actual mode of death is not known, but it was probably by stabbing, i.e. by bloodshed. The death took place on the 18th of February, a sacrificial month, in the year when the king had reached the age of thirty-five, a multiple of seven.

Another example which clearly shows the pattern of the Substitute Victim is that of Perkin Warbeck. He suddenly appeared in Ireland in the reign of Henry VII, claiming to be that young duke of York, who was popularly supposed to have been murdered in the Tower, but

---

<sup>17</sup>) INGULPH, *Chronicle*.



had really escaped. He was acknowledged by Margaret, Duchess of Burgundy, as the son of her brother Edward IV. He was received as a royal personage by James IV of Scotland who gave him one of the royal ladies to wife. Charles VIII of France also received him as a royal person, and Maximilian, emperor of Germany, acknowledged his claim. On his return to Ireland he was crowned with the name and title of Richard IV, King of England. His followers attempted an invasion of England on the east, but without success. Two years later with an army of Irish and Scotch followers Perkin in person invaded England, landing in Cornwall. His untrained ill-armed troops could make no stand against the trained and well-equipped army which Henry sent against him. Perkin's army was completely routed, he himself took sanctuary in the monastery of Beaulieu, but on promise of his life he surrendered. Henry VII's conduct at this juncture cannot be explained except as the means to attain some ulterior object. He made Perkin an object of derision, then allowed it to appear that he was so loosely guarded that he managed to make his escape. Sir Francis Bacon says that Perkin "was in show at liberty but guarded with all care and watch that was possible."<sup>18</sup>) So swift was the pursuit after him that he took sanctuary in the Priory of Sheen; he again surrendered on promise of his life. He was set in the stocks, a punishment used only for commoners, then sent to the Tower, a prison only for men of high rank. Here, apparently by Henry's contrivance, Perkin met and made friends with the young Earl of Warwick. He was the only son of Edward IV's brother, the Duke of Clarence; and as all Edward's children had been declared illegitimate, he was the legitimate heir to the throne, Henry's own claim being based on his marriage with Edward IV's eldest daughter. The two young men arranged to escape. They were captured when making the attempt. They were tried for their lives, for the offence was declared to be a capital crime. They were sentenced to death, Perkin was hanged, drawn and quartered on the 23rd of November, the Earl of Warwick was beheaded on the following day. Henry's treatment of Perkin suggests very strongly that he had arranged for the escapes to occur so that the trials and executions should take place in a sacrificial month. And it should be noted that in this year, 1499, Henry on the 28th of January had reached the age of forty-two,

---

<sup>18</sup>) Sir Francis BACON, *The History of the Reign of Henry the Seventh.*



a multiple of seven, and that on the 12th of August of the same year he had reigned fourteen years, again a multiple of seven. The Earl of Warwick was certainly of royal blood, and Perkin's striking likeness to Edward IV suggests that he was of that family, probably a bastard son of that king or of the Duke of Clarence by a Flemish mother, therefore he also would be of royal blood. Both men were in the prime of life, the earl was twenty-four, Perkin probably a little older. The charge — attempted escape from prison — was, for that one occasion only, made into a capital crime. The blood of both Victims was shed, and the deaths were in a sacrificial month, the age of the King and the length of his reign being multiples of seven.

I have studied only the English evidence, but there are clear indications that the custom of killing the King or his Substitute can be found in many of the kingdoms of Europe during the Middle Ages.

# LE CARACTÈRE SACRÉ DE LA ROYAUTÉ EN FRANCE

PAR

LOUIS ROUGIER

Paris

Le caractère sacré de la monarchie en France fut, à l'origine, le résultat de l'opportunisme politique, d'une sorte de concordat entre la royauté française et l'Eglise, fondé sur une réciprocité de services.

Le pouvoir de la première dynastie, celle des Mérovingiens, fut un pouvoir strictement laïque, qui, sous les rois fainéants, passa aux maires du palais. Ceux-ci furent bientôt réduits à un seul personnage appartenant à la famille carlovingienne. La victoire de Poitiers (732), en arrêtant l'invasion arabe, fit de Charles Martel le maître effectif du royaume et le protecteur de la Chrétienté. Il était naturel que son fils, Pépin le Bref, qui devait continuer son oeuvre en expulsant les Arabes de la Narbonnaise, désira transformer une royauté de fait en une royauté de droit. Pour ce faire, il s'adressa à la plus haute autorité morale. En 751, les députés de Pépin allèrent demander au Pape Zacharie: „Lequel mérite d'être roi, de celui qui demeure sans inquiétude et sans péril en son logis, ou de celui qui supporte tout le poids du royaume?" Le pape répondit: „Il vaut mieux appeler roi celui qui a la sagesse et la puissance, que celui qui n'est roi que de nom sans aucune autorité royale." Fort de cette réponse, Pépin se fit élire roi par une Assemblée de Grands, tenue à Soissons en 752, et Chilpéric III, dernier mérovingien, fut tonsuré et envoyé dans un couvent.

Pour légaliser son usurpation, Pépin le Bref estimait que la réponse du Pape était insuffisante: il lui fallait une consécration officielle. Il avait protégé les missions qu'envoyait, au-delà du Rhin, celui qui allait devenir l'apôtre et le premier évêque de la Germanie, saint Boniface. Ce dernier lui avait servi de truchement auprès du Saint Père. C'est alors que Saint Boniface, mandataire du Pape, renouvela en faveur du roi un usage des anciens Hébreux qui allait inaugurer en France la monarchie de droit divin.

Samuel, lit-on au *Livre des Rois*, après avoir versé sur la tête de Saül une fiole pleine d'huile consacrée, lui dit: „Tu seras changé en un autre homme.” (I *Reg.* 10, 6). Cet usage venait vraisemblablement de l’Egypte, car les tablettes de Tell-el-Amarna nous ont conservé la lettre qu’un dynaste de Syrie, Addou Nirari, adressait vers 1500 avant Jésus-Christ au Pharaon Aménophis IV pour lui rappeler le jour où „Manahbiria, le roi d’Egypte, son grand-père, fit roi Takou, mon grand-père, dans Nouhassché et répandit l’huile sur sa tête.”<sup>1)</sup> C’est de ces antiques civilisations égyptienne, cananéenne et syrienne, rendues si étrangement familières aux chrétiens des royaumes barbares d’Occident du VIIe et du VIIIe siècles par la lecture de la Bible, que l’onction royale nous est venue. Elle était, dans le cérémonial hébraïque de procédé traditionnel pour transférer un homme ou un objet de la catégorie du profane à celle du sacré. L’onction jouait déjà un rôle important dans le rituel du culte chrétien, surtout en Occident et plus particulièrement en Espagne, en Gaule, en Grande-Bretagne, en Italie du Nord. Là, elle servait notamment à la confirmation des catéchumènes, à l’ordination des prêtres et des évêques.<sup>2)</sup> L’idée de passer de l’onction catéchuménique ou sacerdotale à l’onction royale devait s’imposer nécessairement. L’exemple de Saül, de David et de Salomon permit de restituer chrétiennement aux rois de l’Occident leur antique caractère païen et magique de personnages sacrés. L’institution nouvelle prit forme d’abord dans le Royaume visigothe d’Espagne, puis dans l’Etat franc. Pépin le Bref fut le premier des rois de France à recevoir, à l’instar de Saül et de David, l’onction de la main des prêtres. Dès lors, il put écrire fièrement dans un de ses diplômes: „Il est manifeste que, par l’onction, la divine Providence nous a élevé au trône.”<sup>3)</sup> Ses successeurs s’empressèrent de suivre son exemple. A partir de 753, tous les diplômes royaux portent la mention: „*Roi des Francs, par la grâce de Dieu.*” Vers la fin du VIIIe siècle, le même rite s’implanta en Angleterre et se généralisa, peu après, dans presque toute l’Europe occidentale.

La Papauté, qui avait légitimé par le sacre l’usurpation des Carolin-

<sup>1)</sup> J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig 1915, I, no 51; cf. II, p. 1103 et 1073.

<sup>2)</sup> L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1920.

<sup>3)</sup> *Monum. Germaniae, Diplomata Karolina*, I, no 16, p. 22: „divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est.”



giens, fut payée de retour. L'évêque de Rome supportait de plus en plus impatiemment l'allégeance qui le liait à l'Empereur de Constantinople, dont le caractère théocratique lui portait ombrage et subodorait l'hérésie. Le basileus, par impuissance ou malignité, avait laissé les Lombards s'avancer jusqu'aux portes de Rome, après que le roi Aistulf se fut emparé de l'Exarchat de Ravenne. Le pape avait besoin de s'appuyer sur un bras séculier vigoureux. En 752, Etienne II vint en personne réclamer à Pépin le Bref son secours contre les Lombards. La campagne qui eut lieu en 754 fut victorieuse et le pape reçut les territoires qui entouraient la Ville Eternelle: ce fut l'origine des Etats pontificaux. Ni le pape ni Pépin ne s'arrêtèrent à l'idée qu'ils disposaient de terres qui étaient la propriété légitime de l'Empereur byzantin. Par une sorte de coup d'Etat, Rome s'affranchissait de Byzance. Etienne décerna à Pépin et à ses deux fils le titre de *patrice romain*.

La transformation du patrice qui protégeait Rome en Empereur d'Occident, consacrant la division de l'Empire romain en Empire d'Orient et en Empire d'Occident, s'opéra grâce à un second rite, emprunté par les Empereurs romains aux dynasties orientales, qui vint se superposer à celui de l'onction sainte. Le 25 décembre 800, dans la basilique du Latran, à la fin de la messe de Noël, Léon III s'approcha de Charlemagne, roi des Francs, au milieu des acclamations du peuple. Il lui plaça une couronne d'or sur la tête, et, l'ayant salué du nom d'Empereur, se prosterna devant lui et „l'adora” suivant le cérémonial byzantin.<sup>4)</sup> Dans son titre officiel, Charles se dit *Deo coronatus*.

Désormais, l'Empire romain est reconstitué et il l'est par les mains du successeur de Saint Pierre. La mosaïque de Saint Jean de Latran, représentant Léon III et Charlemagne agenouillés aux pieds de Saint Pierre et recevant de lui, l'un les clés, l'autre la bannière, symbolise exactement la nature de leurs pouvoirs, découlant de la même origine divine, mais distincts dans leur exercice.<sup>5)</sup> L'influence de l'Eglise romaine, débarrassée de la tutelle de Byzance, va désormais devenir en Occident un facteur politique de premier ordre. L'Etat ne peut désormais se passer de l'Eglise: entre elle et lui se forme une association de services, qui, mêlant sans cesse les questions spirituelles et temporelles,

<sup>4)</sup> René POUPARDIN, *L'onction impériale; le Moyen Âge*, Paris 1905, pp. 113-126.

<sup>5)</sup> Henri PIRENNE, *Histoire de l'Europe des invasions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1936, p. 53.

sera la source de maints conflits lorsque l'un des pouvoirs prétendra empiéter sur l'autre: ce fut la querelle des investitures, l'attentat d'Agnani et l'établissement des Papes à Avignon. A mesure que les nations s'affirmeront, l'Etat tendra à se libérer du joug de Rome et à faire de l'Eglise une Eglise nationale suivant la formule *cujus regio ejus religio*: telles furent, en Angleterre, l'Eglise anglicane avec Henri VIII; en France, l'Eglise gallicane sous Louis XIV, puis la Constitution civile du Clergé sous la Révolution française jusqu'au Concordat signé par le Premier Consul.

Cette volonté d'émancipation se marque déjà sous Charlemagne. Venu à Rome pour apaiser une révolte, ayant siégé comme arbitre entre le Pape et les Grands de la Ville Eternelle, Charles trouva étrange de recevoir la couronne impériale des mains de son protégé. Il fit changer, en faveur de son fils Louis, le cérémonial qui l'avait choqué. Pour la première fois, en 816, à Reims, son fils Louis le Pieux reçut au titre impérial, du pape Etienne IV, l'onction de l'huile bénie en même temps que la couronne.<sup>6)</sup> Mais, comme le fera plus tard Napoléon la couronne fut posée sur l'autel, et c'est Louis lui-même qui la posa sur sa tête.

Désormais, les deux rites, l'onction et le couronnement, s'impliquent mutuellement, comme on le voit par le sacre du fils de Louis le Pieux, de Charles le Chauve.<sup>7)</sup> Autour d'eux, un ample cérémonial se développa. C'est ainsi que naquit la cérémonie du sacre. Par le sacre, les rois deviennent, suivant l'expression de la Bible, „les Oints du Seigneur” et ils partagent ce privilège avec les prêtres et les évêques. L'huile sainte fut le sceau qui consacra dans l'esprit des peuples le caractère semi-divin, quasi-sacerdotal de la royauté. Les rois furent religieusement tenus pour sacrés.

Le caractère sacro-saint des rois des France allait se renforcer par l'apparition d'un caractère nouveau, le pouvoir thaumaturgique qui, lui aussi, naquit autant de l'opportunisme politique que de la foi populaire.

L'invasion des Normands au IX<sup>e</sup> siècle fut la cause de la chute des Carolingiens et de l'avènement des Capétiens. Dans la lutte contre l'en-

<sup>6)</sup> BÖHMER-MÜHLBACHER, *Die Regesten des Kaiserreichs*, 2e éd., pp. 165 et 265.

<sup>7)</sup> LEVILLAIN, *Le sacre de Charles le Chauve à Orléans*, Bibl. de l'Ecole des Chartes, 1903, p. 31.



vahisseur, les princes de la famille carlovingienne se montrèrent incapables, achetant comme Charles le Chauve en 845 et Charles le Gros en 886, la retraite des Normands devant Paris au lieu de les combattre. Robert le Fort, nommé duc par Charles le Chauve, fut chargé de la défense du pays entre les cours inférieures de la Seine et de la Loire. Son fils Eudes, comte de Paris, fit montre d'héroïsme pendant le siège de la capitale en 835. La couronne de France se trouvait vacante en 887. Eudes fut élu roi, bien qu'il y eût des princes de la famille carlovingienne. Son élection mettait fin à la monarchie héréditaire telle qu'elle existait depuis Pépin le Bref.

Le principe électif, substitué au principe dynastique, augmenta la faiblesse des successeurs d'Eudes. Les comtes et les évêques élaient tantôt un capétien, tantôt un carolingien, trouvant profitables ces changements de famille qui ruinaient l'autorité royale. Le dernier carolingien, Louis V, déclarait qu'il ne lui restait plus même une pierre où reposer sa tête. En 987, il mourut sans enfant et l'Assemblée des évêques et des comtes, réunis à Noyon, élut Hugues Capet, véritable fondateur de la suite des rois qui allaient porter son nom.

Les Capétiens furent tenus par beaucoup à leur avènement pour des „interrois”, suivant l'expression du moine Gerbert. Non moins que les premiers Carolingiens, ils avaient besoin de justifier leur titre à régner. Les événements mêmes de 987, qui les avaient élevés sur le trône, avaient porté au principe de l'hérédité monarchique un très rude coup. La fameuse déclaration de l'archevêque d'Alalbéron : „La royauté ne s'acquiert pas par droit héréditaire”, risquait de marquer le triomphe du principe électif. Une tâche urgente s'imposait aux Capétiens : celle de refaire à leur profit une nouvelle légitimité dynastique. Hugues Capet eut l'idée de faire élire et sacrer son fils, Robert le Pieux, de son vivant. C'était une façon de l'imposer au peuple en l'associant au trône. Pendant deux siècles, ses successeurs prirent la même précaution jusqu'à Philippe Auguste. Avec lui, la dynastie des Capétiens se trouva assez affermie pour que personne ne pût songer à lui contester la couronne.

Or, c'est précisément l'année même où son père l'associait au trône, en 987, qu'apparut, avec Robert le Pieux, le pouvoir thaumaturgique des rois de France qui allait devenir aussi par contagion le privilège des Plantagenets.<sup>8)</sup>

<sup>8)</sup> Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la*



Personnages sacrés, les rois étaient candidats à devenir guérisseurs. Tout ce qui était consacré était chargé d'effluves magiques, et les rois comme l'a montré James Frazer, furent considérés à l'origine comme des sorciers, des prêtres-rois. L'*Histoire auguste* est pleine des signes et des prodiges qui accompagnaient obligatoirement, à Rome, la naissance des futurs augustes<sup>9</sup>) et l'on sait comment Vespasien<sup>10</sup>) passa pour guérir des paralytiques et Hadrien<sup>11</sup>) pour avoir rendu la vue à un aveugle d'Alexandrie. Chez les Germains, les rois étaient tenus pour des êtres issus des dieux, possédant un pouvoir magique sur la nature, tous choisis par élection dans une même famille, celle des Ases, qui remontait à Wotan.<sup>12</sup>) Mais sur la France capétienne et l'Angleterre normande, le christianisme a passé. Le caractère sacré de la royauté y revêt un autre aspect et revendique d'autres origines: le roi est „l'Oint du Seigneur”. Nul doute que sa sainteté seule valut à Robert le Pieux son pouvoir thaumaturgique. Le moine Helgaud, qui écrivit la vie de Robert le Pieux, vante sa bonté pour les lépreux et ajoute: „La vertu divine accorda à cet homme parfait une très grande grâce: celle de guérir les corps; de sa très pieuse main touchant les plaies des malades et les marquant du signe de la croix, il les délivrait de la douleur et de la maladie.”<sup>13</sup>) Mais nul doute aussi que ses conseillers surent en exploiter le prestige auprès des foules qu'attiraient les cures miraculeuses. Les successeurs de Robert n'eurent garde de laisser tomber en déshérence un si prestigieux apanage. La transmission patrimoniale des pouvoirs thaumaturgiques dans la lignée capétienne dérivait de la persistance en sa faveur du sentiment dynastique; mais, par un effet de retour, elle contribua à fortifier ce sentiment. Le „toucher des écrouelles” fut ainsi, au premier chef, un miracle capétien.

Robert le Pieux „touchait” et „marquait du signe de la croix” tous les pauvres gens qui, attirés par sa réputation thaumaturgique, accouraient à lui.<sup>14</sup>) Ses successeurs furent sensés hériter de son pouvoir,

---

*puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 19, Strasbourg, 1924.

<sup>9</sup>) Otto WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, pp. 66, 68, 75.

<sup>10</sup>) Tacite, *Hist.* IV, 81; Suétone, *Vesp.*, 7; Dion Cassius, LXVI, 8.

<sup>11</sup>) *Vita Hadriani*, c. 25.

<sup>12</sup>) J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4e éd., Berlin 1878, III, p. 377; W. GOLTHER, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 1895, p. 299.

<sup>13</sup>) MIGNE, *C. L.*, t. 141, col. 931.

<sup>14</sup>) Marc BLOCH, *Op. cit.*, pp. 39-41.

mais, en se transmettant, cette vertu dynastique se précisa. Parmi les guérisons opérées par le toucher royal, il y eut sans doute bon nombre de scrofuleux, qui présentaient des écrouelles, affection qui frappe par son caractère répugnant mais qui admet des rémissions apparentes ou temporaires. On conçut l'idée que le toucher royal était souverain, non contre toutes les maladies indistinctement, mais contre les écrouelles. Dès le règne de Philippe Ier, le propre petit-fils de Robert, cette transformation est accomplie, comme il résulte de la mention qui est faite au sujet de Louis VI et de son père Philippe Ier dans le traité des *Reliques des Saints* de Guibert de Nogent, écrit au XIIe siècle.<sup>15)</sup>

Bien vite l'acte thaumaturgique s'organisa en cérémonial. Il s'accompagne de certaines paroles „appropriées à la circonstance et sanctionnées par la coutume” qui, à partir du XVIe siècle, se stéréotypèrent dans la formule „Le Roi te touche, Dieu te guérit”.<sup>16)</sup> Il s'accompagne aussi d'aumônes. Les tablettes de cire, qui servaient de livre de dépenses aux caissiers de l'Hôtel Royal de France sous Philippe le Bel, comportent, pour les années de 1307 à 1308, non seulement les sommes remises aux personnes „souffrant du mal royal”, mais le nom et le lieu d'origine des bénéficiaires.<sup>17)</sup> Rien de plus suggestif pour se rendre compte de la nature de la clientèle des cures royales et du champ de leur renommée. En vérité, celle-là s'étendait fort loin, dans les terres d'Empire et par deçà des Alpes, par delà des Pyrénées. Ce prestige européen de Philippe le Bel permet de mieux comprendre l'apparent paradoxe de sa politique religieuse, si audacieuse de la part d'un roi profondément religieux et même dévot. Instrument élu des grâces d'En-Haut, thaumaturge qu'on implorait à l'égal d'un saint dans presque toute la catholicité, le roi de France était plus qu'un simple souverain temporel : il y avait en lui quelque chose de trop manifestement divin pour qu'il se crût obligé de courber la tête devant Boniface VIII, pape médiocrement légitime, persécuteur des spirituels, objet de scandale à plus d'un chrétien. Dans un mémoire justificatif composé en 1310, Nogaret et Plaisians terminent un long éloge de Philippe le Bel par ces mots :

---

<sup>15)</sup> Ms. latin 2900 de la Bibl. Nat. — Cf. Abel LEFRANC, *Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au moyen âge*, ap. *Etudes d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, 1896.

<sup>16)</sup> Marc BLOCH, *Op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>17)</sup> Les tablettes de Renaud de Roie sont publiées dans le *Recueil des Historiens de France*, t. XXII, pp. 545-565.



„Dieu par ses mains opère en faveur des malades d'évidents miracles<sup>18</sup>). Cinq ans après Agnani, en 1308, Pérouse et Urbain qui appartenaient, théoriquement au moins, au patrimoine de Saint Pierre, lui envoyaient des scrofuleux. Dès lors, dans les conflits avec la curie romaine, les légistes des rois de France en appelleront ouvertement au miracle dynastique contre les prétentions du Saint Siègle.

Au lendemain d'une crise redoutable qui affecta tout le royaume, celle provoquée par le désastre de Poitiers et par la paix de Brétigny (1360), Charles V pour relever le prestige royal, dans une charte solennelle rendue en 1380 en faveur du chapitre de Reims, se pose expressément en thaumaturge et définit ce que l'on pourrait appeler la titulature divine des rois de France. C'est alors que naquit à la Cour l'idée de réserver aux rois de France, comme apanage unique de leur maison, le titre jusque-là commun de „très chrétien”.<sup>19</sup> Le miracle de la Sainte Ampoule, celui des fleurs de lis apportées du ciel, de l'oriflamme de Saint-Denis, céleste aussi dans ses origines, prennent définitivement consistance. Jamais on ne vit sonner si haut les titres surnaturels dont se prévalait la monarchie capétienne.

Dans le *Traité du sacre*,<sup>20</sup> composé par le carme Jean Goléin sous l'inspiration de Charles V, la marche du cérémonial est décrit en indiquant le sens symbolique de chaque épisode. Quand le roi quitte ses habits pour revêtir le costume royal, „c'est signifiante qu'il relenquist l'estat moindain de par devant pour prendre celui de religion royale.”<sup>21</sup>)

<sup>18</sup>) P. DUPUY, *Histoire du différent d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, ni. 4°, 1655, p. 519: „apertaque miracula Deus infirmis, Deus per manus ejus ministrat.”

<sup>19</sup>) Noël VALOIS, *Le Roi très chrétien*, dans *La France chrétienne dans l'histoire, ouvrage publié sous la direction du R. P. Baudrillart*, 1896, p. 317 et suiv. — Dans son *Traité du Sacre*, cité ci-dessous, Jean GOLEIN écrit: „Romani pontifices omnes semper scripserunt et scribunt cotidie regi Francia cristianissimo, quasi suppellativo in fide catholica, sed aliis regibus omnibus et principibus scribunt: tali regi christiano in simplici positivo.”

<sup>20</sup>) *Mrs. fr. de la Bibl. Nat.*, no. 437; Analyse et extraits dans Marc BLOCH, *Op. cit.*, pp. 478-489. — A. NOËL VALOIS a très judicieusement souligné tout le travail de propagande qui s'accomplit autour de Charles V: „Le trône maintenant est environné de clercs habiles à découvrir dans le passé les faits les plus propres à relever le prestige de la royauté... Qui a plus souvent qu'eux affirmé le caractère sacré de la monarchie? Qui a le plus volontiers parlé de la Sainte Ampoule ou rappelé l'origine céleste des fleurs de lis?” *Op. cit.*, p. 323.

<sup>21</sup>) Jean GOLEIN, *Traité du sacre*, cf. Extraits par Marc BLOCH, *Op. cit.*, p. 483.



L'onction royale, si voisine de l'onction sacerdotale, ne conférait-elle pas au souverain une ordination; n'était-elle pas un véritable sacrement? „Le roi, écrit en 1084 Gui d'Osnabrück, doit être mis à part de la foule des laïques, car, oint de l'huile consacrée, il participe au ministère sacerdotal.”<sup>22)</sup> La France a vraiment créé à Reims un huitième sacrement. Le roi fait des miracles, il est revêtu d'un ordre. Au pape qui l'interpelle, il peut répondre: „Moi aussi et plus que toi, je suis de Dieu!” Aussi se permettra-t-il à son égard de singulières libertés. Il le fera arrêter déclarer hérétique; il le fera déposer. Jeanne d'Arc, comme l'écrit Renan, vivra de cette religion de Reims.

Contre cette prétention du roi de France d'être un personnage ecclésiastique le Saint Siège, depuis Grégoire VII, s'insurgeait. Soucieux de subordonner les rois aux papes, il proclamait que le roi est un simple laïque, subordonné à ce titre au pape qui garde le droit de le déposer, comme Grégoire VII l'avait fait pour Henri IV, Innocent IV pour Frédéric II, et comme Boniface VIII avait tenté de le faire pour Philippe le Bel. Contre les „Grégoriens”, les Légistes du roi de France soutenaient la doctrine inverse. C'est l'abbé Suger, historiographe presque officiel, faisant ceindre par Louis VI, le jour de son sacre, „le glaive ecclésiastique”<sup>23)</sup>; c'est surtout, sous Louis VII, le fameux préambule du diplôme de 1143, rendu en faveur des évêques de Paris: „Nous savons que, conformément aux prescriptions de l'Ancien Testament et, de nos jours, à la sainte loi de l'Eglise, seuls les rois et les prêtres sont consacrés par l'onction du Saint Chrême. Il convient que ceux qui, seuls entre tous, unis entre eux par le chrême sacro-saint, sont placés à la tête du peuple de Dieu, procurent à leurs sujets les biens temporels comme spirituels et se les procurent les uns aux autres.”<sup>24)</sup> Le litige, si grave pour les prérogatives respectives de l'Etat et de l'Eglise, du roi et du pape, ne fut dogmatiquement tranché qu'au XIIIe siècle, lorsque l'Eglise eut défini qu'il n'y a que sept sacrements, dans lesquels figure l'ordination, mais desquels l'onction royale est

<sup>22)</sup> Gui d'Osnabrück, *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem*, *Libelli de Lite* I, p. 467: „Unde dicunt nulli laico umquam aliquid de ecclesiasticis disponendi facultatem esse concessam, quamvis rex a numero laicorum merito in hujusmodi separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii participes esse cognoscitur”.

<sup>23)</sup> *Vie de Louis le Gros*, c. XIV, éd. A. Molinier, p. 40.

<sup>24)</sup> A. Luchaire, *Etudes sur les actes de Louis VII*, in - 4°, 1885, no 119.

exclue. Cependant les publicistes royaux et les masses ne se résignèrent pas si vite. A mesure que progresse le gallicanisme, tout le clergé français se rallie à cette thèse: „Le roi n'est pas purement laïque". Jean Gerson, prêchant le jour de l'Epiphanie de l'année 1390 devant Charles VI et les princes, s'adresse en ces termes au jeune souverain: „Roy très chrétien, roy par miracle consacré, roy spirituel et sacerdotal. . ." <sup>25)</sup> Au temps de la monarchie absolue, l'érudition ecclésiastique vient au secours de la thèse gallicane. On raisonne d'après l'exemple des basileis byzantins. Dans les innombrables traités de la majesté royale, dans ces „panégyles des fleurs de lis", au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles, les apologistes ne tarissent pas sur le caractère sacro-saint des rois. On considérerait les deux versets du Psaume 82: „J'ai dit: vous êtes des dieux et vous êtes tous enfants du souverain. Toutefois, vous mourrez comme des hommes" comme s'appliquant aux rois. Bossuet s'en souviendra quand, parlant au Louvre, le jour des Rameaux 1662, sur les Devoirs des rois, il déclarera: „Vous êtes des Dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas." <sup>26)</sup> Voilà retrouvé le langage de la religion impériale de Rome et de Byzance!

A l'égard de leurs sujets, les rois se prévalent de leur caractère sacro-saint et de leur caractère quasi-sacerdotal, pour rehausser leur autorité; à l'égard de Rome, les rois soutiennent que la royauté, avec ses privilèges eucharistique et thaumaturgique, ne relève que du principe dynastique. Nous sommes en présence d'une religion où le temporel et le spirituel se mélangent d'inextricable façon. Les partisans et les théoriciens de la séparation du temporel et du spirituel furent, au moyen-âge, non les légistes royaux, mais les grégoriens, les protagonistes de la théocratie papale; au lieu que les rois se complurent dans l'équivoque finement politique d'une royauté mystique qui, en les revêtant de majesté divine, leur permirent de défendre les prérogatives de leur clergé national et de résister, en l'occurrence, aux entreprises du sacerdoce.

En France, l'absolutisme royal et le gallicanisme portèrent au faîte la religion monarchique. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, le cycle des légendes dynastiques se compléta par celle de la première guérison des écrouelles due à Clovis. Avec le roi Soleil et le grand style de la cour de Versailles, la religion royale jeta un suprême et magnifique éclat. Mais c'était celui

<sup>25)</sup> *Ms. fr. de la Bibl. Nat.*, 1029, fol. 90a.

<sup>26)</sup> *Sermon sur les devoirs des Rois* (2 avril 1662).



d'un soleil couchant. L'âge des lumières, en nourrissant l'esprit d'incrédulité, porta atteinte au miracle royal. La philosophie le ridiculisa. Bientôt personne n'y crut plus. On ignore quand eut lieu le dernier toucher royal de Louis XVI. On chercha à faire revivre le rite archaïque à l'occasion du sacre de Charles X, le 31 mars 1825. L'acte fut jugé déplacé par tous les partis, sauf par les ultras. Une plate chanson de Béranger sur *le Sacre de Charles le Simple*<sup>27)</sup> enterra sous des couplets à boire le vieux geste monarchique. Ainsi mourut cette vieille religion monarchique dont Renan a pu écrire: „Aucune nation n'a jamais crée une légende plus complète que cette grande royauté capétienne, sorte de religion, née à Saint-Denis, consacrée à Reims par le conseil des évêques, ayant ses rites, sa liturgie, son ampoule sacrée, son oriflamme."<sup>28)</sup> En rassemblant patiemment les terres autour du domaine royal, cette religion avait, en huit siècles, fait la France.

#### BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Stephanus FORCATULUS, *De Gallorum imperio et philosophia libri VII*, Lyon, 1595 — Andreas LAURENTIUS, *De mirabili strumas sanandi vi solis Galliae Regibus Christianissimis divinitus concessa*, 1609 — I. BARBIER, *Les miraculeux effets de la sacrée main des Roys de France Très-Christiens; pour la guérison des malades et conversion des Hérétiques*, 1618 — Hippolyte RAULIN, *Panégyre orthodoxe, mystérieux et prophétique sur l'antiquité, dignité, noblesse et splendeur des fleurs de lys*, 1625 — Guillaume de LEYRAT, *L'histoire ecclésiastique de la Cour ou les antiquités et recherches de la chapelle et oratoire du Roy de France*, 1645 — Theodore et Denys GODEFROY, *Le Cérémonial français*, 2 vol., 1649 — MENIN, *Traité historique et chronologique du sacre et couronnement des rois et reines de France*, Amsterdam 1724 — OROUX, *Histoire ecclésiastique de la Cour de France*, 1776 — S. P. HILSCHER, *De cura strumarum contactu regio facta*, Jéna, 1730 — Paulus CASSEL, *Le Roi te touche*, Berlin, 1864 — Abbé CERF, *Du toucher des écronelles par les rois de France*, Trav. de l'Acad. Reims, XLIII (1865-66) — Alfred FRANKLIN, *Les rois de France et les écronelles*, Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière (1891) — Hans SCHREUER, *Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung*, Weimar, 1911 — Frantz FUNCK-BRENTANO, *L'Ancienne France, le Roi*, 1912 — Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges*, 1924.

<sup>27)</sup> *Oeuvres*, éd. de 1847, II, p. 143: „Oiseaux, ce roi miraculeux va guérir tous les scrofuleux”.

<sup>28)</sup> Ernest RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 250.



# LA NOTION DU ROYAUME INTÉRIEUR CHEZ LES MYSTIQUES GERMANIQUES DU XIV<sup>e</sup>S.

PAR

J. A. BIZET

Poitiers

Le thème du roi-dieu présuppose un rapprochement symbolique qui est à double sens. Le point est en effet de savoir si le symbole est orienté de ciel en terre — la puissance invisible se manifestant dans quelque autorité ou quelque majesté éphémère, ou bien dans le sens inverse qui procède du visible à l'invisible, du relatif à l'absolu — ce qui arrive quand un despote s'invente une origine divine ou prétend à des honneurs divins: le premier cas est susceptible d'une justification comme anticipation de l'Incarnation ou comme son corollaire; le second est une usurpation qui répugne à l'esprit du christianisme.

Au moyen âge la question se complique du fait de la distinction admise du pouvoir temporel et du spirituel, de leur opposition constante qui dresse, selon le mot du poète, une „moitié de Dieu” contre l'autre.

On ne sera pas surpris que dans les pays germaniques, qui retiendront plus spécialement notre attention, les querelles entre le pape et l'empereur aient eu leur répercussion sur les spéculations des mystiques, lesquelles ont atteint leur apogée à l'époque des démêlés de Louis de Bavière avec la curie d'Avignon. Si quelques théologiens en difficulté avec le pape, se sont serrés autour de l'empereur et ont tenté de fonder en doctrine ses desseins d'émancipation, les mystiques authentiques ne semblent pas avoir hésité sur le parti qu'ils devaient prendre.

L'option s'est posée en termes aigus pour Suso, disciple d'Eckhart. L'interdit ayant été jeté sur la ville de Constance en punition de sa fidélité à Louis de Bavière, la municipalité enjoignit au clergé de passer outre, de célébrer les offices et d'administrer les sacrements. L'opinion fut divisée jusque dans le couvent des Dominicains auquel Suso appartenait: nous savons qu'il fut de ceux qui préférèrent l'exil à une désobéissance vis-à-vis de l'autorité religieuse.

Suso ne connaît d'autre chef du peuple de Dieu que Jean XXII, le pape d'Avignon. Que l'empereur s'insurge, il n'est plus, suivant une parabole de l'*Horologium Sapientiae*<sup>1)</sup>, qu'un bélier égaré qui jette la perturbation dans le troupeau.

Un fait est à retenir de cet épisode tardif des luttes du sacerdoce et de l'empire: la puissance temporelle a pu trouver à la fin du moyen âge des légistes, voire des théologiens pour légitimer son émancipation et la dresser dans son autonomie, au lieu de lui assigner un échelon, un „degré” dans une hiérarchie universelle où la prééminence revient à l'ordre théologal; on a pu voir s'amorcer alors une apologie réaliste du pouvoir: le temps où la puissance du prince s'entourait d'une aura magique était passé; si des traces en subsistaient dans les croyances populaires, elles ne tenaient aucune place dans la conscience des spirituels.

Le royaume de Dieu est, dans la perspective chrétienne, une notion eschatologique liée à l'attente de l'avènement glorieux du Christ, et du jugement par lequel il doit inaugurer son règne. Le haut moyen âge a cru à l'imminence de la parousie. Dans le mouvement de renaissance qui signale le XIIe siècle, la foi s'est rabattue sur le projet d'organiser la cité terrestre à l'image du royaume des cieux, avec une société hiérarchisée à l'instar des milices célestes et le rêve d'une monarchie universelle. Quand après le grand interrègne s'ouvre l'époque de déclin, le moment vient où les spirituels se ressouviennent d'un autre aspect, tout intérieur du royaume: *Regnum Dei intra vos est.*<sup>2)</sup> C'est l'heure où la spéculation mystique prend son essor dans les pays du Rhin, de Strasbourg à Cologne et jusque dans les Flandres où les hérésies populaires avaient propagé des conceptions extravagantes sur l'imminence de la fin des temps et sur l'urgence de s'y préparer.

L'oracle que le prophète prononçait pour Jérusalem en lui annonçant la venue du Roi-Messie, est appliqué dans un sermon de Eckhart à l'âme intérieure que le Christ vient visiter: „*Dites à la fille de Sion: Voici que ton roi vient à toi*”.<sup>3)</sup> Dans sa mansuétude il vient répondre à l'attente de l'âme. Il ne fait qu'exercer le droit du roi, *des küniges recht*, quand il répand en elle l'allégresse et porte au comble son espérance.

Le Christ vient à l'homme intérieur comme un roi qui serait aussi un

<sup>1)</sup> I, 5.

<sup>2)</sup> Luc XVII, 21.

<sup>3)</sup> Zach. IX, 9, cité en Math. XXI, 4. Thème du sermon CVII de l'édition Pfeiffer.

ami, *als ein künec der friuntschaft*; il veut être accueilli comme tel. C'est en effet pour entrer avec l'homme dans un commerce d'amitié qu'il a pris l'humaine nature: l'amitié, selon l'adage antique repris par Suso, ne se conçoit qu'entre deux êtres semblables en quelque endroit. L'âme entrera donc dans l'intimité divine en contemplant le Christ dans son humanité, marquée sans doute du caractère royal, mais non moins condescendante à ses infirmités.

Ce n'est là toutefois qu'un premier pas, un „début” dans la vie spirituelle. Dans cette phase initiale le Roi ne ménage pas les consolations sensibles dont l'âme se montre avide, mais il se réserve de la conduire à une perfection plus haute, en la détachant de ce qui la flatte et la retient par le côté des sens.

La tentation surgit en effet de s'enfermer dans le domaine du sensible et de glisser par là vers une conception purement extérieure du royaume. Eckhart en cite un exemple qui matérialiserait au regard de l'homme intérieur une déviation dont la menace se fait d'abord sentir au plus intime de lui-même: l'attachement d'une certaine cléricature, *die obristen geistlichen*, à une domination exercée dans le monde des créatures. Les créatures, selon un mot saisissant de saint Bonaventure, peuvent être regardées comme des réalités ou comme de simples signes, *ut res vel ut signa*: pour le spirituel, le monde visible est celui des images ou des figures; celui qui s'y arrête se prive des vraies consolations divines. L'essentiel, l'unique nécessaire de l'Evangile, est à chercher au-delà.

Point n'est question, faut-il le dire, de refuser au Christ une royauté terrestre qui est impliquée dans son Incarnation, et n'a de sens qu'étendue à la totalité du créé — le nier fut, au déclin du moyen âge, l'erreur des spirituels franciscains. Eckhart ne vise qu'un glissement de fait, l'affaissement du spirituel au sein du temporel, avec lequel il assume la plus décevante des compétitions. La fissure qui en résulte dans l'armature visible de l'Eglise, est donnée pour l'image d'une tentation plus insidieuse, parce que purement intérieure, et dont chacun doit se garder par devers soi pour dépasser les rudiments de la dévotion.

Le Roi se manifeste au dedans: si l'âme se répand en extériorités, si elle se borne à „s'exercer dans les choses du dehors”, elle encourt la colère de son hôte; le Roi lui apporte non l'amitié mais le châtiment: *quo den wirt er kommen als ein künec der strâfe*.

Une question de théorie pure se pose à la réflexion du métaphysicien



qui double chez Eckhart le moraliste et le guide spirituel: comment concevoir la „venue” dans l’âme d’un Roi qui, étant Dieu, ne cesse d’être en elle et de la soutenir dans l’existence? Le Roi vient à nous: or nous sommes suspendus à sa présence; sans elle nous ne serions que néant. Bien plus, il est essentiellement présence. Comment concevoir dès lors qu’il vienne nous visiter?

La question a son importance. Elle touche le point délicat du mysticisme spéculatif qui s’est développé dans l’école allemande. L’allégorie de la fille de Sion montre assez que la visite du Roi est une faveur gratuite; un effet du bon plaisir royal ne saurait être qu’une grâce: la difficulté est de savoir — puisque le Roi est Dieu, comment le „droit du Roi” se concilie avec l’ordre naturel des choses qu’il lui appartient de maintenir par un constant concours.

Un autre sermon d’Eckhart, sur le thème *Scitote, quia prope est regnum dei*,<sup>4)</sup> jette une lumière plus nette sur ce délicat problème. L’annonce que le royaume de Dieu est proche inviterait l’homme intérieur moins à l’attendre pour un avenir plus ou moins prochain, qu’à prendre conscience de sa proximité actuelle. Le royaume de Dieu est là, près de nous; il est en nous et nous ne le savons pas. Ainsi Jacob ne sut qu’en s’éveillant de son rêve la présence du Seigneur qu’il ne soupçonnait pas; aussi donna-t-il le nom de Bethel („la maison de Dieu”) au lieu où il avait pris son repos.<sup>5)</sup>

Dieu, observe Eckhart, est également présent en tout lieu et en toute chose. Il est présent à cette pierre et à ce morceau de bois, et il est présent au plus élevé en dignité des anges: mais ni la pierre ni le bois ne savent rien de sa présence dont les anges ont une claire vision. Le royaume de Dieu s’étend à tout ce qui est, mais il repose sur une hiérarchie constituée à la fois par la conscience de plus en plus claire de sa réalité, et par la béatitude de plus en plus pleine qui en résulte aux différents échelons.

L’idée sera reprise par Ruysbroeck à qui elle fournira le thème du *Royaume des amants*, synthèse la plus complète de sa doctrine spirituelle. Le royaume de Dieu se développe, pour le mystique flamand, sur une série de plans étagés qui sont successivement ceux du monde sensible, de l’âme considérée selon ses facultés naturelles, de la Révélation, de la

<sup>4)</sup> Ed. Pf., n° LXIX.

<sup>5)</sup> Gen., ch. XXVIII.

gloire enfin, „jouissance suprême de Dieu” au terme de cette vie, sans détriment des anticipations que l’âme avancée en perfection peut en connaître dès ce monde où le royaume ne fait que se préparer.

Eckhart est moins enclin à établir des distinctions ou à ménager des nuances. Pour lui, Dieu est près de nous, comme il est près de toutes ses créatures; il ne tient qu’à nous de prendre conscience de sa présence intime et d’y reconnaître le support de notre être: „*Gott ist mir nêher denn ich mir selber bin; mîn wesen hanget daran, daz mir got nâhe unde gegenwertic sî.*”

Nous baignons dès cette vie dans la lumière du royaume: si nous y voyons mal, nous devons nous en prendre surtout aux obstacles qui l’offusquent. L’illumination intérieure, selon une vue que déjà Thierry de Freiberg avait mise en relief, ne tient pas à l’acquisition d’une aptitude nouvelle à percevoir la lumière divine — ce qui serait le point de vue thomiste, mais à la levée des écrans qui nous empêchent de la recevoir.

Dieu est près de nous, c’est nous qui nous tenons à distance: „*Got ist uns nâhe, aber wir sîn im verre*”. Dieu est au dedans de nous, mais nous nous obstinons à rester dehors: „*Got ist von binnen, wir sîn enbûßen*”.

Toutefois il ne suffit pas de prendre conscience de la présence intime de Dieu pour entrer de plain-pied dans son royaume; il faut encore par un détachement, un abandon, une *gelâxenheit* totale, faire tomber les obstacles qui nous en séparent: les sollicitations des sens, l’attachement aux considérations personnelles; Eckhart ajoute une certaine timidité qui limite nos visées à un en deçà du temps et de l’espace, alors que ni le temps ni l’espace ne doivent prendre à nos yeux une valeur absolue.

Les mystiques allemands aiment à évoquer la permanence en nous d’une présence divine par l’image d’une étincelle, *daz sêlensünklin*, qui couve sous la cendre au plus intime de notre âme. Nous pouvons laisser la cendre s’amonceler, mais il ne tient qu’à nous de la dissiper et de ranimer la flamme. Selon une autre image, ce recès intime de l’âme, analogue à l’*abditum mentis* de saint Augustin, est un retranchement inexpugnable, une forteresse (*inburgheit*) où le Roi a établi sa résidence, comme sur une hauteur dominant les fluctuations de notre existence: c’est là que notre nature est constituée dans un état de réceptivité qui la rend, selon le mot d’Eckhart, capable en tout temps de recevoir Dieu, „*gotes alzemâle enpfenclîch*”.



Or il apparaît que l'âme, fille de Sion, est aussi la fille du Roi des cieux, „*ein tochter des himelschen küniges*.”<sup>6)</sup> Fille — par adoption, enseigne une théologie exacte: Eckhart se hasarde à poser que tout ce que le Père a donné au Fils dans la nature humaine, il l'a donné à l'homme; au point que, dans l'homme „noble”, le Père reconnaît son propre Fils qu'il engendre dans l'éternité. Voici dans leur teneur exacte deux des thèses censurées dans la bulle du pape Jean XXII, condamnant un certain nombre de propositions d'Eckhart comme erronées ou téméraires:

*Quicquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi . . .*

*Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat me suum Filium sine omni distinctione.*<sup>7)</sup>

Une telle opinion, si „mal sonnante et téméraire” qu'elle soit, reste susceptible d'une interprétation qui la rend acceptable du point de vue théologique, et qui se fonde sur une idée familière à Eckhart et à saint Thomas lui-même: tous les hommes ne sont qu'un dans le Christ qui, au regard du Père, représente l'espèce humaine, ou plus exactement l'humanité dans son idée. „*Caput et membra sunt quasi una persona mystica*”, enseigne la *Somme théologique*.<sup>8)</sup> C'est l'opinion que développe Origène dans une homélie sur le *Livre des Rois*: „Tous les justes ne font qu'un seul juste, et c'est lui qui reçoit la palme.” Il est digne de remarque que Goethe ait ressaisi l'idée avec une certaine insistance: „*dass die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist*”.<sup>9)</sup>

L'onction royale rejaillit donc du Christ, l'Oint du Seigneur, sur ceux qu'il regarde comme les membres de son corps mystique. L'âme est tenue sans doute à une obéissance exacte; elle est tenue, précise Eckhart, de recevoir son visiteur royal „et de le traiter en tout honneur et dignité”: mais alors que l'esclave, jusque dans l'obéissance, recherche son intérêt, la princesse ne voit que l'accomplissement de la volonté de son Père.

Suso part de présupposés analogue pour présenter la vie spirituelle

<sup>6)</sup> Ed. Pf. 349.

<sup>7)</sup> DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, Errores Eckardi* (de Filio Dei etc.), n. 511, 520 sv.

<sup>8)</sup> III, 42, 2.

<sup>9)</sup> *Dichtung und Wahrheit*, X, 9. L'idée est reprise dans les enseignements de la „Province pédagogique” des *Années de voyage de Guillaume Meister*.



sous l'allégorie d'un vasselage de l'homme intérieur vis-à-vis du Christ, Sagesse éternelle du Père, à laquelle l'Écriture attribue les insignes et les prérogatives de la royauté. Le Serviteur de la Sagesse s'est vu, dans une vision, armé de pied en cap comme peut l'être un chevalier qui se voue au service du Prince. On en a fait la remarque: à l'époque où périssait la chevalerie, le plus clair de l'esprit chevaleresque s'était réfugié dans la morale de cet insigne Prêcheur.

Une telle attitude spirituelle ne saurait admettre ni restriction ni réserve: l'homme qui se donne ainsi, cesse de s'appartenir et ne se reprend plus. Mais la conscience d'une présence intérieure qui est à la fois divine et royale, l'élève au-dessus d'une condition servile, quel que soit d'ailleurs le hasard de sa naissance; elle fait luire sur son propre front le double caractère de la divinité et de la royauté, la marque de ce *regale sacerdotium* dont parle la première épître de Pierre.<sup>10)</sup>

La véritable *theosis*, pour les auteurs spirituels du moyen âge, n'est que la consommation dans la gloire d'une vie offerte à la grâce et régénérée par son action. Elle reste plutôt sous-entendue dans les écoles de spiritualité qui mettent l'accent sur l'effort ascétique conduit dans l'humilité de la vie pénitente. La doctrine d'Eckhart et, plus généralement, des écoles germaniques, est d'une trempe fière; elle vise à donner à l'homme une plus haute idée non pas seulement de sa vocation dernière, mais de sa condition présente. Car il ne suffit pas d'être marqué d'un caractère à la fois divin et royal qui apparaîtra sous une lumière meilleure: ce qui importe, c'est la conscience qu'on en prend dès ce monde et dès cette vie où elle doit commander notre comportement. „Je pourrais être roi”, disait encore Eckhart, cela ne me servirait de rien si je ne le savais pas”. Une telle connaissance ne mettra que peu de siècles à se propager dans l'Occident chrétien: alors s'ouvrira l'ère de l'individu-roi, affranchi ou non du lien religieux, mais sevré à coup sûr de la croyance au caractère divin de la monarchie, dût-elle survivre un temps sous le couvert de la tradition et du mythe.

---

<sup>10)</sup> Ch. II.

## CHRISTIAN THEOCRACY AND HOBBS'S "MORTAL GOD"

BY

HERBERT W. SCHNEIDER

New York

I wish to present Hobbes's theory of the commonwealth as a secularised version of Calvinistic ideas of theocracy. In Calvinism, especially in its Congregational form which was in Hobbes's immediate background, the idea of the sacredness of a priestly or kingly government was transformed into something closely resembling the Israelite theory of the union of a people and its god. A society of the saints is here conceived to be in a collective covenant with God, who is their direct ruler through his word. This might be called Sacred Republicanism.

Hobbes generalised this idea and secularised its theology. In his theory the people, by uniting themselves under a government, are said to create a new kind of divinity, a collective organism or „Leviathan," a "body politic," which he calls significantly a "mortal god." I quote the famous passage from Ch. 17:

"The multitude so united in one person is called a Common-wealth, in Latin *Civitas*. This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence."

To get the full force of Hobbes's belief in the sacredness of the collective being, one should read the *Leviathan* backwards, beginning with "The Kingdom of Darkness," then "the Christian Commonwealth," and lastly of Common-wealth and of individual insecurity (man's "natural" condition). The myth of the Social Contract will then appear clearly as a secularised version of the myth of man's regeneration through God's grace. Hobbes's analysis of the Christian commonwealth is certainly intended as an exposition of the Puritan ideal of a "holy commonwealth." The chief problem was to distinguish this ideal clearly from both the Papal and the Hebraic ideas of divine law and authority.

Hobbes's analysis of the Hebraic theocracy is detailed, for it is important in the explanation of the difference between a *civil* obedience to God and "the Kingdom of God by nature." All men, voluntarily or involuntarily, are subject to the *power* of God, that is, to God's natural kingdom; but those peoples to whom God has chosen to reveal his *Law* are subject to his commands morally, that is, as a matter of obligation. Had God revealed his commands in the form of law to other peoples as well as to Israel, all law would be sacred and all government divine. But God's administration, the so-called Law of Moses, was revealed only to and for Israel. All other peoples are subject to God's natural law, that is, to the general maxims of prudence and obligation, to be carefully distinguished from God's natural power or "kingdom." In man's natural subjection to God, he is governed by fear and he is reasonable in so far as he is prudent; but in man's civil subjection to natural law, he is governed by the principles of obligation or contract or covenant. The first part of the *Leviathan* is little more than a forceful restatement of the familiar and traditional argument that it is prudent to be civil. For Israel the fear of God was the beginning of wisdom as well as of law; for other peoples the principles of *civil* prudence had to be discovered by reason and administered by respect for contract. In other words, the human governors, who administer natural law, are responsible to God for the people's peace. It is a very important point in Hobbes's argument that he should be able to show that natural law (the universal maxims of reason) is equivalent to the Golden Rule, which in turn is equivalent to the Ten Commandments of revealed law. For in virtue of this equivalence the commonwealth constructed on the basis of the social contract enjoys the sanction of divine right and sacred authority. It is because the sovereign of a commonwealth is responsible directly and solely to God that he is the legitimate holder of the "person" of the body politic.

Without this rationalisation and sacralisation of absolute power on the part of a commonwealth-government, Hobbes's philosophy would not have gained a hearing in his own time either from the Cromwellians or the Restorationists. And historically it is important to bear in mind that this first radical attempt at a theory of popular authority was obliged to carry over the idea of divine right and inviolable obedience. In opposition to the personal absolutism of the Stuarts and the Papal conceptions of divine right, as well as to the *vox populi vox dei*



tendencies among republicans, Hobbes asserted the doctrine of the Congregationalists, the doctrine of the unity of church and community and of the collective nature of the body politic, which by uniting all citizens under a "soul" or collectively authorised government and by sanctifying itself in a sacramental respect for natural law generated a "holy nation" or Christian commonwealth. Such a holy church-state is established in the faith and hope of the eventual second coming on earth of Christ to begin here the universal theocracy or eternal Kingdom of God. Hobbes apparently imagined, as did the Puritans, that such a commonwealth might be emerging out of the Civil War in England. He thought that the chief enemy to peace was external to the warring factions in England: the enemy to whom he refers in the Epistle Dedicatory are those who "impugne the civil power," primarily a reference to the Catholics and their "kingdom of darkness," secondarily to the Presbyterian clergy.

The clearest and most forceful way of presenting this interpretation of Hobbes's ideology for a holy commonwealth is to let Hobbes himself speak. I have, therefore, put together a few key passages in the *Leviathan*, which give succinctly the theological as well as the legal basis of Hobbes's faith and which, so it seems to me, could not have been written by an "atheist." These quotations are all taken from Part II, "A Christian Common-wealth."

I find the Kingdom of God to signify in most places of Scripture a *kingdom properly so named*, constituted by the votes of the people of Israel in peculiar manner, wherein they chose God for their King by Covenant made with him, upon God's promising them the possession of the land of Canaan . . . The Old Covenant or Testament containeth a contract between God and Abraham, by which Abraham obligeth himself and his posterity in a peculiar manner to be subject to God's positive law (for to the law moral he was obliged before) as by an oath of allegiance. And though the name of "king" be not yet given to God, nor of "kingdom" to Abraham and his seed, yet the thing is the same, namely, an institution by pact of God's peculiar sovereignty over the seed of Abraham, which in the renewing of the same covenant by Moses at Mount Sinai is expressly called a peculiar "kingdom of God" over the Jews. And it is of Abraham (not of Moses) St. Paul saith that he is the "father of the faithful", that is, of those that are loyal and do not violate their allegiance sworn to God, then by circumcision, and afterwards in the "New Covenant" by baptism. This covenant at the foot of Mount Sinai was renewed by Moses where the Lord commandeth Moses to speak to the people in this manner: "If you will obey my voice indeed and keep my Covenant, then ye shall be a peculiar people to me, for all the earth is mine; and ye shall be unto me a Sacerdotal Kingdom and a holy nation." . . .

It is therefore manifest enough by this one place that by the Kingdom of God is

properly meant a common-wealth, instituted by the consent of those which were to be subject thereto for their civil government and the regulating of their behaviour not only towards God their King but also towards one another in point of justice . . .

And in the New Testament the Angel Gabriel saith of our Saviour, "He shall be great and be called the Son of the most High and the Lord shall give him the throne of his father David, and he shall reign over the house of Jacob forever and of his Kingdom there shall be no end." This is also a kingdom upon earth, for the claim whereof, as an enemy to Caesar, he was put to death; the title of his cross was "Jesus of Nazareth, King of the Jews." . . . The Kingdom, therefore, of God is a real, not a metaphorical kingdom, and so taken not only in the Old Testament but the New. When we say, "For thine is the Kingdom, the Power, and the Glory," it is to be understood of God's Kingdom by force of our covenant, not by right of God's power, for such a kingdom God always hath, so that it were superfluous to say in our prayer, "Thy Kingdom come," unless it be meant of the restoration of that Kingdom of God by Christ which, by the revolt of the Israelites, had been interrupted in the election of Saul . . . There be so many other places that confirm this interpretation, that it were a wonder there is no greater notice taken of it, but that it gives too much light to Christian kings to see their right of ecclesiastical government . . .

The king of any country is the *public* person or representative of all his subjects. And God, the King of Israel, was the "Holy One" of Israel. The nation which is subject to one earthly sovereign is the nation of that sovereign, that is, of the Public Person. So the Jews who were God's nation were called "a holy nation." For by "holy" is always understood either God himself, or that which is God's in propriety; as by "public" is always meant either the Person of the Common-wealth itself, or something that is so the commonwealth's as no private person can claim any propriety therein . . .

A Sacrament is a separation of some visible thing from common use; and a consecration of it to God's service for a sign either of our admission into the Kingdom of God, to be of the number of His peculiar people, or for a commemoration of the same . . . As it implies an oath or promise of allegiance to God, there were no other sacraments in the Old Testament but circumcision and the Passover; nor are there any other in the New Testament but baptism and the Lord's Supper.

(Chapter 35)

When Christian men take not their Christian sovereign for God's prophet, they must either take their own dreams for the prophecy they mean to be governed by and the humour of their own hearts for the Spirit of God, or they must suffer themselves to be lead by some strange prince or by some of their fellow subjects that can bewitch them, by slander of the government, into rebellion, without other miracle to confirm their calling than sometimes an extraordinary success and impunity, and by this means destroying all laws, both divine and human, reduce all order, government and society to the first chaos of violence and civil war.

(Chapter 36)

"Church" (when not taken for a house) signifieth the same that "ecclesia" signified in the Grecian commonwealths, that is to say, a Congregation or an Assembly of citizens called forth to hear the magistrate speak unto them . . . The Church can be taken for one person: that is to say, that it can be said to have power to will, to pronounce, to command, to be obeyed, to make laws, or to do any other action whatsoever. For without authority from a lawful congregation, whatsoever act be done in a concourse of people, it is the particular act of every one of those that were



present . . . There is on earth no such universal church as all Christians are bound to obey, because there is no power on earth to which all other commonwealths are subject. There are Christians in the dominions of several princes and states, but everyone of them is subject to that commonwealth whereof he is himself a member, and consequently cannot be subject to the commands of any other person. And therefore a church, such a one as is capable to command, to judge, absolve, condemn, or do any other act, is the same thing with a civil commonwealth consisting of Christian men; and is called a civil state for that the subjects of it are men, and a church for that the subjects thereof are Christians. "Temporal" and "spiritual" government are but two words brought into the world to make men see double and mistake their lawful sovereign. (Chapter 39)

During the Captivity the Jews had no commonwealth at all, and after their return, though they renewed their covenant with God, yet there was no promise made of obedience, either to Esdras nor to any other . . . And therefore so far forth as concerneth the Old Testament, we may conclude that whosoever had the sovereignty of the commonwealth among the Jews, the same had also the supreme authority in matter of God's external worship, and represented God's person, that is, the person of God the Father, though he were not called by the name of "father" till such time as he sent into the world his Son Jesus Christ, to redeem mankind from their sins, and to bring them into his Everlasting Kingdom, to be saved for evermore. (Chapter 40)

Our Saviour, therefore, both in teaching and reigning, representeth (as Moses did) the Person of God, which God from that time forward, but not before, is called the "Father", and being still one and the same substance, is one person as represented by Moses and another person as represented by his Son the Christ. For "Person" being a relative to a representer, it is consequent to plurality of representers that there be a plurality of persons, though of one and the same substance. (Chapter 41)

Seeing then our Saviour hath denied his kingdom to be in this world, seeing he hath said he came not to judge but to save the world, he hath not subjected us to other laws than those of the commonwealth; that is, the Jews to the Law of Moses (which he saith he came not to destroy but to fulfil) and other nations to the laws of their several sovereigns, and all men to the Laws of Nature, the observing whereof both he himself and his Apostles have in their teaching recommended to us, as a necessary condition of being admitted by him in the last day into his eternal kingdom, wherein shall be protection and life everlasting. Seeing then our Saviour and his Apostles left not new laws to oblige us in this world, but new doctrine to prepare us for the next, the books of the New Testament which contain that doctrine, until obedience to them was commanded by them that God had given power to on earth to be legislators, were not obligatory canons, that is, laws, but only good and safe advice for the direction of sinners in the way to salvation, which every man might take and refuse at his own peril without injustice. (Chapter 42)

The king and every other sovereign executeth his office of Supreme Pastor by immediate authority from God . . . From this consolidation of the right politic and ecclesiastic in Christian sovereigns it is evident they have all manner of power over their subjects that can be given to men for the government of men's external actions both in policy and religion, and may make such laws as themselves shall judge fittest for the government of their own subjects, both as they are the commonwealth and as they are the church, for both state and church are the same men. If they please, therefore, they may (as many Christian kings now do) commit the government of



their subjects in matters of religion to the Pope, but then the Pope is in that point subordinate to them and exerciseth that charge in another's dominion *jure civili*, in the right of the civil sovereign, not *jure divino*, in God's right, and may therefore be discharged of that office, when the sovereign for the good of his subjects shall think it necessary. They may also if they please commit the care of religion to one supreme pastor or to an assembly of pastors and give them what power over the church or one over another they think most convenient . . .

All governments which men are bound to obey are simple and absolute. In monarchy there is but one man supreme, and all other men that have any kind of power in the state have it by his commission, during his pleasure, and execute it in his name; and in aristocracy and democracy but one supreme assembly, with the same power that in monarchy belongeth to the monarch, which is not a mixed but an absolute sovereignty. And of the three sorts which is the best is not to be disputed where any one of them is already established, but the present ought always to be preferred, maintained, and accounted best, because it is against both the law of nature and the divine positive law to do anything tending to the subversion thereof . . .

Bellarmino says the members of every commonwealth, as of a natural body, depend one of another. It is true, they cohere together, but they depend only on the sovereign, which is the soul of the commonwealth, which failing, the commonwealth is dissolved into a civil war, no one man so much as cohering to another, for want of a common dependance on a known sovereign, just as the members of the natural body dissolve into earth for want of a soul to hold them together . . .

Spiritual commonwealth there is none in this world, for it is the same thing with the Kingdom of Christ, which he himself saith is not of this world, but shall be in the next world, at the Resurrection, when they that have lived justly and believed that he was the Christ shall, though they died *natural* bodies, rise *spiritual* bodies; and then it is, that our Saviour shall judge the world, and conquer his adversaries and make a spiritual commonwealth. In the mean time, seeing there are no men on earth, whose bodies are spiritual, there can be no spiritual commonwealth amongst men that are yet in the flesh.

(Chapter 42)

### *Epilogue*

But who knows that this Spirit of Rome, now gone out, and walking by missions through the dry places of China, Japan, and the Indies, that yield him little fruit, may not return, or rather an assembly of spirits worse than he, enter and inhabit this clean swept house and make the end thereof worse than the beginning? For it is not the Roman clergy only that pretends the Kingdom of God to be of this world, and thereby to have a power therein, distinct from that of the civil state. And this is all I had a design to say concerning the doctrine of the politics, which when I have reviewed, I shall willingly expose it to the censure of my country.

(Chapter 47)

SECTION VIII

PRE-CHRISTIAN EUROPE

# SAKRALE HERRSCHAFTSFORM BEI DEN HEIDNISCHEN PREUSSEN, LITAUERN UND LETTEN

VON

WILHELM GAERTE

Hannover

Das Landgebiet der zur Betrachtung stehenden Völker erstreckt sich längs der Südküste der Ostsee von der Salis im Norden bis zur Weichsel im Westen, mittwärts ins Innere gen Russland vorstossend. Es umfasst im wesentlichen das Land der von Tacitus (*Germania* 45) erwähnten Aestier. Die heidnischen Insassen des umschriebenen europäischen Landtheiles in ihrer Gesamtheit zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, empfiehlt die Verwandtschaft der Bewohner. Preussen sowohl wie Litauer-Schamaiten und Letten-Kuren, die jenen Raum in spätheidnischer Zeit innehatten, bilden, sprachlich betrachtet, eine geschlossene Sondergruppe der baltischen Sprachen innerhalb der indogermanischen Sprachfamilie. Dieser Zusammengehörigkeit entsprach eine solche kultureller Art, die u.a. sich auch in den religiösen Verhältnissen äusserte. Diese zeigen in vielen Zügen eine hervorstechende Gleichförmigkeit, von dem allen gemeinsamen Gott Perkun an bis zur Feuer-, Baum- und Schlangenverehrung. Sakrale Stätten und Riten weisen ebenfalls Verwandtschaft auf. Dasselbe Bild ergibt sich bei Betrachtung der Kultpersonen. Ihre Tätigkeit soll ins Blickfeld der vorliegenden Untersuchung gerückt werden, das aber mit der einschränkenden Fragestellung, inwieweit den Sakrifikalen jener heidnischen Völker ein Machteinfluss auf das persönliche und allgemeine Leben zuzusprechen ist, d.h. ob, in welcher Form und in welchem Masse eine sakrale Herrschaft nachzuweisen ist.

Zur Methode ein kurzes Wort: Spät erst hat das Licht des Christentums unsere Gegenden und seine Bewohner erfasst und noch später bei ihrer Abgelegenheit sie durchdringen können. So hat sich hier manches Ritual aus der Heidenzeit, vielfach in aller Heimlichkeit, länger als anderswo erhalten, meistens allerdings verkümmert und ver-



blasst zum sogenannten Aberglauben. Diese Reste zu benützen, berechtigt die Anerkennung des Wortes Albrecht Dieterichs: „Jeder niedere Volksglaube war einst hohe Kultzeremonie“ (Mutter Erde).

Hat es in unserem Gebiet überhaupt Priester, d.h. in gewissem Sinne „hauptamtlich“ wirkende, eigenständige Sakrifikalen gegeben? Die Ueberlieferung scheint diese Frage zu bejahen; denn Bezeichnungen von baltisch-heidnischen Kultpersonen wie: sacerdos, sacrificulus und popus (Pope) begegnen in den Chroniken öfters. Diese der kirchlichen Nomenklatur entnommenen Benennungen haben allerdings keine Beweiskraft für eine formale Gleichsetzung der christlichen Priester mit den heidnischen Sakrifikalen. So spricht denn auch der preussische Friedensvertrag von 1249 nur von „quasi sacerdotes“, und daneben erscheinen Bezeichnungen wie: augur, incantator oder ariolus. Auch die überlieferten einheimischen Namen der Kultpersonen lassen keinen bündigen Schluss auf Eigenständigkeit und die soziale Stellung der Träger zu. Eine eigentliche, umfassende Bezeichnung für den Begriff „Priester“ fehlt den baltischen Sprachen. Man benannte die im Sakralwesen führenden Personen nach den ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und ihrer Tätigkeit. Vom Loswerfen rührt der Name „Burtai“ — sortilegi her.<sup>1)</sup> Derselbe Wortstamm scheint auch in altpreussischen Personennamen vorzuliegen.<sup>2)</sup> Zum Wahrsagen steht in Beziehung der vielfach gebrauchte Name „Waidelote“ (Waidlotojis) = Wissener.<sup>3)</sup> In späterer Zeit (17. Jh.) kommt für „Waideler“ auch die Bezeichnung „Monininks“ = Kluger, Verständiger vor.<sup>4)</sup> Der Name des „Signoten“ (zuerst 1545 überliefert) scheint

<sup>1)</sup> Johannes MALETIUS (1551) in einem Brief an Sabinus, den Rektor der Königsberger Universität: *Acta Borussiae* II, S. 401 ff. Das Wort hängt mit einem Grundwort zusammen, das „kerben“ bedeutet; Julius POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, S. 135. Ueber die spätere allgemeinere Bedeutung des Begriffs vgl. H. BERTULEIT, *Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen, Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia*, Heft 25, 1924, S. 93 ff., mit Hinweis auf lit. burtininkas, „Burtniker“ und „Udburtull“, BERTULEIT S. 96 f.; vgl. unten auch Anm. 68.

<sup>2)</sup> R. TRAUTMANN, *Die altpreussischen Personennamen*, 1925, S. 21 verzeichnet: Burthe, Burtims, Burtin, Burtyr.

<sup>3)</sup> Zu den verschiedenen Ueberlieferungen des Wortes vgl. BERTULEIT, *a.a.O.* S. 79, Anm., zur Etymologie: R. TRAUTMANN, *Baltisch-slavisches Wörterbuch*, 1923, S. 338 und derselbe, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, 1910, S. 454; altruss. vědb, altind. veda = Wissen sind stammverwand, ebenso vědi = Zauberer und Zauberrinnen bei den Slaven.

<sup>4)</sup> PRAETORIUS, *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne* (um 1700), teilweise

mit der sakralen Tätigkeit des Segnens zusammenzuhängen und aus dem preussischen Wort *signat* (lit. *zegnoti*) = segnen erklärt werden zu können.<sup>5)</sup> Allgemeiner Natur ist die litauische Bezeichnung „*Mal-dininks*“ = Beter, Opferer.<sup>6)</sup> Dagegen hat der Name „*Sicco*“ oder „*Siggo*“ sich bisher einer eindeutigen Erklärung widersetzt. Dass es sich ebenfalls um eine Gattungsbezeichnung handelt, darf angenommen werden.<sup>7)</sup> Für den Ausgang des 14. Jahrhunderts wird als Oberpriester des Grossheiligtums in Wilna „*Zinczius*“ (= *zincius*) erwähnt (s. Anm. 41), der als „*Kundiger*“ zu deuten ist.<sup>8)</sup> Bei den preussischen Sudauern scheint für den Sakrifikalen die Benennung „*Wurszkaitis*“ üblich gewesen zu sein,<sup>9)</sup> wohl „*der Alte*“,<sup>10)</sup>. Weitere aus später Zeit überlieferte Namen litauischer Wahrsager und Zeichen-deuter können wir hier übergehen.<sup>11)</sup> Ihre Aufreihung mutet wie ein philologischer Kanon spezialisierter Tätigkeiten ehemaliger Sakrifikalen an; sie geben keinen sicheren Aufschluss über die Frage nach einer möglichen Eigenständigkeit baltischer Kultpersonen. Dasselbe gilt für die in der erwähnten Friedensurkunde als „*quasi sacerdotes*“ überlieferten *Tulissones* und *Ligaschones*.<sup>12)</sup> Wenn auch in dem

hsgb. von PIERSON, 1871, S. 35 u. 41, im weiteren zitiert: PRAETORIUS-PIERSON. Zur Etymologie: TRAUTMANN, *Balt.-slav. Wörterb.* S. 180 und POKORNY, *a.a.O.*, S. 728.

<sup>5)</sup> So schon im 18. Jahrh. gedeutet; vgl. J. VOIGT, *Geschichte Preussens* I, 1827, S. 607, Anm. 7 (mit älterer Literatur); ebenso A. BEZZENBERGER in: *Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* II, S. 140 und *Altpreussische Monatsschr.* XV, S. 124f. *Signat* ist lat. Lehnwort von *signare*, TRAUTMANN, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, 1910, S. 426.

<sup>6)</sup> TRAUTMANN, *Balto-slav. Wörterb.*, S. 177 und POKORNY, *a.a.O.*, S. 722.

<sup>7)</sup> Die Ueberlieferung nennt so den „*sacerdos idolorum*“, der den preussischen Missionar, Adalbert von Prag, ermordet haben soll. Zu den verschiedenen Deutungsversuchen vgl. H. G. VOIGT, *Adalbert von Prag*, 1898 S. 143 und S. 307, Anm. 593. Ob „*Siggo*“ mit „*Signote*“ stammverwandt ist, muss gleichfalls in der Schwebe bleiben.

<sup>8)</sup> Vgl. lit. *zynė*=Hexe (die Kluge), *zinoti*, lett. *zinat*=wissen; POKORNY S. 376ff.

<sup>9)</sup> Hieronymus MALETIUS, *Wahrhaftige Beschreibung der Sudawen auf Samland* (1561 oder 1562) = *Erleutertes Preussen* V, S. 711: „... sie tun Danksagung ihrem *Signoten*, den sie heissen *Wurszkayten*“.

<sup>10)</sup> Hieron. MALETIUS, *a.a.O.*, S. 707: „Erstlich erwählten sie alte Menner... welche sie nennen *Wurszkaiten*“. Als „*die Alten*“ schon von G. OSTERMEYER, *Kritischer Beitrag zur altpreussischen Religionsgeschichte*, Marienwerder 1775, S. 35 gedeutet. Anders A. BEZZENBERGER in: *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* II, S. 136.

<sup>11)</sup> PRAETORIUS-PIERSON, S. 41ff. und BERTULEIT, S. 94ff.

<sup>12)</sup> *Codex diplomaticus Warmiensis* I, 32 (Nr. 19); Preussisches Urkundenbuch, Politische Abteilung, Bd. I, H. I, Königsberg 1882, Nr. 218, S. 158ff.



besagten Vertrag ihre Tätigkeit nur in Hinsicht auf Begräbnisfeiern der Preussen erwähnt wird<sup>13</sup>), mag diese wohl eine weitergreifende gewesen sein. Der etymologische Stamm steht für Tulissones fest, für Ligaschonen jedoch nicht.<sup>14</sup>)

Keiner der angeführten Namen schliesst den entsprechenden Träger von vornherein aus dem Kreise priesterlicher Kultpersonen aus. Das gilt von Wahrsagern ebenso wie von Zeichendeutern und Loswerfern; denn wie Zeugnisse beweisen,<sup>15</sup>) stand ihre sakrale Tätigkeit unter der Vorstellung von mitwirkenden Gottheiten, sie hatte also den Charakter einer religiösen Handlung.

Und der vielbesprochene „Criwe“ preussisch-heidnischer Zeit? Was sagt sein Name aus? Wegen der Bedeutung dieser Person für unser Problem sei der Bericht des Ordenschronisten Peter von Dusburg<sup>16</sup>) aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts in Uebersetzung wörtlich gebracht: „Es lag in der Mitte dieses unseligen Volkes, nämlich in Nadrauen ein Platz, genannt Romow, der seinen Namen von Rom herleitet. Dort wohnte ein Mann mit Namen Criwe, den man als Papa (Papst) verehrte. Denn wie der Papst als Herr die gesamte Kirche der Gläubigen lenkt, so wurden nach seinem Wink oder Befehl nicht allein die vorher genannten Stämme (der Preussen), sondern auch die Litauer und andere Völker Livlands gelenkt. Er besass so grosses Ansehen, dass ihm von den Landesherren, dem Adel und dem gemeinen Volke grosse Ehrfurcht gezollt wurde, wenn er selbst oder einer aus seinem Geschlecht, ja ein Bote mit dessen Stabe oder einem anderen bekannten Zeichen die Grenzen der besagten Heiden überschritt. Er trug wie nach altem Gesetz Sorge für ein ewiges Feuer.“

<sup>13</sup>) Vgl. unten Text zu Anm. 67.

<sup>14</sup>) Für A. BRÜCKNER: vgl. *Handbuch der Religionsgeschichte*, hsgb. von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 4. Aufl., 1925, II, 528, „sind die Namen dieser Totensänger klar, mit dem -š- Suffix von tulnint-mehren und ligint-richten“. Ueblicherweise führt man Ligaschones auf lit. ligà = Krankheit, lett. liga = schwere Krankheit, Seuche, griech. loigós = Verderben, Unheil, Tod zurück; WALDE-POKORNY, *Vergleichendes Wörterbuch der indogerm. Sprachen* II, S. 398. In Tulissones steckt zweifellos der Stamm tul, wie im altpreussischen tulān viel, tulninaĩ = du mehrst, lit. tulas = mancher, viele, TRAUTMANN, *Balto-slav. Wörterb.*, S. 332; er geht auf die Grundbedeutung „schwellen“ zurück, WALDE-POKORNY a.a.O., S. 710. Zu vergleichen sind ferner die zahlreichen altpreuss. Personennamen, die tul mit wechselnden Kompositionsvokal aufweisen, TRAUTMANN, *Die altpreussischen Personennamen*, 1925, S. 153. Aber mit allem ist für den eigentlichen Begriff von Tulissones nichts Endgültiges gewonnen.

<sup>15</sup>) Vgl. Anm. 51 und 77.

<sup>16</sup>) III, 5 = *Scriptores rerum Prussicarum* I, 1861, S. 53.



Der Name dieses „nordischen Papstes“, Criwe, und die Stellung dieser Person haben viel von sich reden gemacht. Nur soviel sei hier zunächst dazu gesagt<sup>17)</sup>: Der sonst im allgemeinen zuverlässige Chronist hat höchstwahrscheinlich eine früher vorhanden gewesene sakrale Einrichtung der alten Preussen, die in Nadrauen lag, auf einen schriftlichen oder mündlichen Bericht hin in christlich-kirchlichem Geiste kombinierend aufgebauscht. Als fester, glaubwürdiger Kern lässt sich herauschälen: Erstens ein Kultplatz, Romow genannt, zweitens ein dort gepflegter Feuerkult und drittens die Person eines Priesters, anscheinend mit Anhang.

Der Stamm des Wortes „Criwe“ findet sich in einigen indogermanischen Sprachen mit der Grundbedeutung „krumm, gekrümmt“.<sup>18)</sup> Auch im altpreussischen hat er nicht gefehlt<sup>19)</sup> und ist zudem durch den altpreussischen Personennamen „Krywien“ einer Ordensurkunde von 1342 bezeugt.<sup>20)</sup> Man ist danach versucht, einen Eigennamen hinter „Criwe“ zu vermuten. Dies hat schon Mierzynski,<sup>21)</sup> ohne Kenntnis von dem ermittelten Personennamen zu haben, getan. Doch ist seine Begründung, die sich auf „dictus Criwe“ — mit Namen

<sup>17)</sup> Das Criwe-Problem historisch aufzurollen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes überschreiten. Vgl. besonders die erstmalig umfassenden Ausführungen von J. VOIGT, *Geschichte Preussens* I, 1827, S. 696ff., die aber in manchem heute nicht mehr stichhaltig sind. Anders BERTULEIT S. 71 und das Schrifttum bei H. BIEZAIS, *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*, Uppsala 1954, S. 69, Anm. 2.

<sup>18)</sup> Vgl. TRAUTMANN, *Balto-slav. Wörterb.*, S. 140; lit. kreivas=krumm, ostlit kraivas, ablautend krivis=ganz verschiefte Mensch, altind. kriv=krumm, schuldig, russ. krivoj=krumm, schief, falsch; dazu E. BERNEKER, *Slavisches etymologisches Wörterbuch* I, 1924, S. 618 und WALDE-POKORNY a.a.O. II, 1927, S. 570.

<sup>19)</sup> Dafür zeugt das überlieferte altpr. „greiwa-kaulin“, Acc. = Rippe (krummer Knochen, dissim. aus kreiwa-kaulin), TRAUTMANN, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, 1910, S. 342. Ferner sei hingewiesen auf den ostpreussischen Flussnamen „kriwitt“ — so aus dem Anfang des 19. Jahrh. überliefert, heute „Kniwitt“ — vgl. „Prussia“, *Zeitschrift für Heimatkunde*, hsgb. von Dr. W. GAERTE, Bd. 34, 1940, S. 99, unter „Pilzen, Kr. Pr. Eylau“. Ebenso darf man wohl den aus dem 16. Jahrh. überlieferten Berg „Crewose“ als den „krummen, runden“ hier anknüpfen; vgl. „Prussia“, Bd. 32, 1938, S. 193, unter „Alt-Christburg, Kr. Mohrunen“. Zu dem Vokal-e-vgl. unten Text zu Anm. 26 und „Krebulle, Krewulle“ = knieförmiger Eichenstamm, FRISCHBIER, *Preuss. Wörterbuch* I, 1882, S. 426. Zur Endung -os: G. GERULLIS, *Die altpreussischen Ortsnamen*, 1922, S. 255.

<sup>20)</sup> R. TRAUTMANN, *Die altpreuss. Personennamen*, 1925, S. 48. Die Endung -en ist die Bezeichnung der Nachkommenschaft, der Familie; vgl. TRAUTMANN, a.a.O., S. 164, 167, 170 f., 175.

<sup>21)</sup> Zrodlo do Mytologii Litewskiej: *Mythologiae Lituanicae Monumenta* II, S. 35ff. (mir nicht zugänglich), nach BERTULEIT, S. 71, Anm.

Criwe-stützt, nicht stichhaltig.<sup>22)</sup> Ist denn also Criwe ein Gattungsname? Mithin eine priesterliche Standesbezeichnung? Auch hieran lassen sich Zweifel knüpfen.<sup>23)</sup> Man hat den Namen ferner mit dem baculum und signum notum des Dusbürg (s. oben) in sachliche und inhaltliche Verbindung gebracht. In den bis zum 20. Jahrhundert im östlichen und nördlichen Ostpreussen gebrauchten amtlichen Schulzenstäben — Einberufungszeichen —, die von ihrer oft vielfach gebogenen oder krummen Gestalt den Namen „Kriwule“ führten, glaubte man jenes heidnische Priester- oder Botenzeichen wiederzuerkennen (Abb. 1). Deshalb hat schon Ostermeyer<sup>24)</sup> Criwe als „Krummstab-Träger“ gedeutet. Ich glaube aber annehmen zu können, dass ein Stab dem Oberpriester in Wirklichkeit gar nicht zukam, sondern schon in heidnischer Zeit nur dem Dorfschulzen. Als behördliches Amtszeichen erhielt er sich ja bis in neueste Tage im Gebrauch. Dusbürg hat durch dieses Hoheitsattribut, das in ähnlicher Gestalt Bischöfen und Päpsten eignete, seinem preussischen „papa“ (Papst) wohl ein entsprechendes würdevolles Ansehen verleihen wollen.<sup>25)</sup>

<sup>22)</sup> Vgl. BERTULEIT, *a.a.O.*, und die Spielerei Simon Grunau in seiner *Preuss. Chronik*, hsgb. von M. PERLBACH, 1875, S. 26, mit 41 Namen angeblich altpreuss. Oberpriester.

<sup>23)</sup> Doch sei darauf hingewiesen, dass aus der Grundbedeutung des Wortes Criwe sich einigermaßen passende Begriffe entwickeln lassen, erstens „Krümmer“ = „Beter“. Zur Semasiologie vgl. man das deutsch „bitten, Gebet“, eigentlich „sich neigen, biegen“, Pokorny *a.a.O.* S. 114 und J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl. I S. 24f. Doch scheint die baltische Sprachfamilie für eine solche Vermutung keine Beweismittel bereit zu haben. Dieselbe Schwierigkeit liegt vor, wenn wir Criwe vielleicht als den „Geschickten, Kundigen“ erklären wollen, wenngleich auch hier semasiologische Vergleiche möglich sind; vgl. TRAUTMANN, *Balto-slav. Wörterbuch*, S. 100, 163, unter gubei-u. lugna- und Pokorny *a.a.O.*, S. 450, unter gheub-, ferner BERNEKER, *a.a.O.*, S. 114 u. 366.

<sup>24)</sup> G. OSTERMEYER, *Kritischer Beitrag zur altpreussischen Religionsgeschichte*, 1775, S. 31. Ueber die Stäbe und ihre Verwendung: H. FRISCHBIER, *Preuss. Wörterbuch* I, 1882, S. 432, unter „Kriwule“; A. TREICHEL, *Klucke und Kriwule*, Zeitschrift für Ethnologie 14, 1882, Verhandlg. S. 11 ff. u. Taf. VIII (Botenstäbe aus Westpreussen); derselbe, ebenda 17, 1885, Verhandlg. S. 391 ff.; E. SCHNIPPEL, *Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreussen* I, 1921, S. 83. II, 1927, S. 89f.; Kriwulstäbe aus den Kreisen Insterburg und Labiau. Älteste Erwähnung der Stäbe bei PRAETORIUS-PIERSON, S. 38 (17. Jahrhundert).

<sup>25)</sup> Man hat den preussischen Criwe auf einem Kassettenbilde der bronzenen Domtür zu Gnesen (12. Jahrh.) erkennen wollen; vgl. Ad. GOLDSCHMIDT, *Die Bronzezeiten von Nowgorod und Gnesen*, 1932, Tafel 91 und Peter PAULSEN, *Was bedeutet die Bronzetür zu Gnesen für die Frühgeschichte des deutschen Ostens?* = „Joms-burg“ V, 1941, S. 43 ff., besonders S. 54 f. Hier steht der Bischof Adalbert, der erste



Auch mit dem Namen „Criwe“ scheint Dusburg, bewusst oder aus Missverständnis, eine Anleihe bei derselben behördlichen Stelle gemacht zu haben. Man kann sich wundern, dass der Name Criwe in den übrigen baltischen Ländern unbekannt ist. Für Litauen aber scheinen Wörter wie „Krewow“ und „Krewowie“ eine lautliche und vielleicht auch inhaltliche Verbindung zu empfehlen. Sie gehören einem wohl aus der Kanzlei des Grossfürsten Olgird stammenden Dokument von 1451 an und sollen als Bezeichnungen für „Richter“ gebraucht sein.<sup>26)</sup> Die Anerkennung einer Stammverwandtschaft dieser Wörter mit „Criwe“ kann zu der Vermutung führen, dass auch dieses Wort aus derselben Sphäre stammt wie jene, nämlich aus der von Gerichtsversammlungen und Versammlungen allgemeiner Natur. Doch möchte ich das Urteil über diese Frage Kennern überlassen.<sup>27)</sup> Den Stab, den wir dem „Priester Criwe“ zu nehmen uns veranlasst gesehen haben, können wir höchstwahrscheinlich zurecht dem „Schulzen“<sup>28)</sup> zurückgeben.<sup>29)</sup>

Missionar von Preussen, vor einem Konvent der Heiden, die anscheinend geführt werden von einem Mann mit langem, geradem Stab. Aber weder das Äussere des Mannes — kurzer Rock und Schnurbart — spricht für einen Priester, noch findet die mutmassliche Begegnung in den literarischen Quellen ihre Beglaubigung. Viel eher können wir in ihm jenen „dominus villae“ sehen, von dem die Vita Adalberti von Kanaparius sagt: „Als es Abend geworden war, führte der Herr eines Gehöftes den göttlichen Helden Adalbert hinüber ins Gehöft“, nach H. G. Voigt, *Adalbert von Prag*, 1898, S. 162. Es handelt sich also auf dem Bilde bei dem mutmasslichen „dominus“ wohl um eine behördliche Person und bei dem Stabe um ein behördliches Amtszeichen desselben. Es kann sich aber ebensogut auch um den Wegführer des Adalbert handeln. Auch das Bild eines „Criwen“ bei PRAETORIUS, *Deliciae Prussiae* (Manuscript, im zweiten Weltkrieg verloren gegangen), wiedergegeben von Paulsen S. 57, Abb. 8, ist nur als Illustration zur Criwe-Darstellung des Dusburg zu werten.

<sup>26)</sup> A. PROHASKA, *Czy istniał Krywe na Litwie?* 1904 (mir nicht zugänglich), nach BERTULEIT, S. 73. Wenn auch die Echtheit der Urkunde in Frage steht, so werden wohl die besagten Wörter darin „echt“ sein.

<sup>27)</sup> Nach OSTERMEYER, *a.a.O.*, S. 31 (Siehe Anm. 24) nannte man gegen Ende des 18. Jahrh. im östlichen Ostpreussen (litauischer Einfluss!) den Schulzenstab Kriwa oder Kriwule und Kriwa lazda = krummer Stab. Kriwule galt auch als Bezeichnung für die Gemeindeversammlung; lit. „i kriwule eiti“ bedeutete: zur Versammlung gehen; NESSELMANN, *Wörterbuch der litauischen Sprache*, 1851, 229b. Nach PRAETORIUS-PIERSON S. 38 besagte lit. kriwulaut „zum Schulzen gehen“. Zur Entwicklung vom „Einberufungsstab“ zum Begriff „einberufene Versammlung“ vgl. man den gleichen Vorgang in Hinsicht auf das Wort „Klub“; die zur Ladung herumgeschickte Keule (engl. club) führte zur Bezeichnung der damit eingeladenen Gesellschaft; KLUGE-GÖTZE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1951, S. 392, unter „Klub“. Dieselbe Begriffsentwicklung liegt bei „Generalsstab“ vor.

<sup>28)</sup> Ein solcher Mann mag mitunter Landespotentat gewesen sein.

<sup>29)</sup> Dass Einberufung von Versammlungen jemals in heidnischer Zeit durch



Die Frage nach dem Vorhandensein baltischer Priester und ihrer sozialen Stellung konnte aufgrund der Namen mit Sicherheit nicht beantwortet werden. Günstiger steht es um die Quellen über Kultstätten. Wenn auch bei Dusburg „Criwe“ als Priestername und der Stab als priesterliches Hoheitszeichen Zweifeln begegnet, dürfen wir dennoch dem von ihm überlieferten Kultplatz „Romow“ Realitätswert zubilligen. Der Stamm des Wortes kommt mit den Formen rom, ram, oder romb in altpreussischen Ortsnamen Ostpreussens vielfach vor.<sup>30)</sup> Für einen Zusammenhang dieser Orte insgesamt mit ehemaligen Kultstätten können jedoch schlüssige Beweise nicht erbracht werden, vielleicht mit Ausnahme des heutigen Romehnen im Samland mit altüberlieferter gleicher Ortsbezeichnung, heiligem Wald und Feld (campus Rumbow) und einer ausgedehnten alten Brandstätte.<sup>31)</sup> Dass auch die Litauer Kultstätten gleicherweise benannten, bezeugt das „heilige Dorf“ in Hochlitauen mit Namen Romene oder Romone.<sup>32)</sup> Bei den Letten begegnet das Wort „Rama“<sup>33)</sup>. Wurzel-etymologisch kann man Romow als „umhegte, befriedete Stätte, Freithof“ deuten, desgleichen Romene.<sup>34)</sup>

die Priesterschaft erfolgte, entbehrt sicherer quellenmässiger Begründung. Simon Grunaus Mitteilungen dieser Art sind nur als Zierat seiner „Romoveanischen“ Herrlichkeit zu werten und verdienen keinen Glauben. Ein Beispiel aus dem 17. Jahrhundert — s. Text zu Anm. 45 — lässt keinen bündigen Schluss auf heidnische Zeiten zu. Damals bedurften Opferversammlungen keines Aufrufs. Auch die Stelle bei Dusburg III 4: „Quae (die galindische Prophetin) . . . convocatis ad se potioribus totius terrae ait ad eos“ ist nicht genügend beweiskräftig.

<sup>30)</sup> Vgl. G. GERULLIS, *Die altpreussischen Ortsnamen*, 1922, S. 138, 144ff. und 181. Dazu die Flüsse Rominte und Romone. Für Nadrauen fehlt ein Ort dieses Namens. Darf man vielleicht auch das „Rombhowe“ des Praetorius als hierher gehörig bezeichnen? „Sie haben diese Tanne Rumbuta genannt und gesagt, wenn sie zu ihr gingen: eikim Rombhowai“, PRAETORIUS-PIERSON, S. 11; Praetorius könnte das Wort für den heiligen Platz vielleicht missverständlich auf den heiligen Baum bezogen haben.

<sup>31)</sup> Vgl. darüber Joh. VOIGT, *Geschichte Preussens I*, 1827, S. 64off. Die alte Hochmeister-Chronik lässt den „Criwe“ entgegen Dusburg seinen Sitz im samländischen „Romaw“ haben, vielleicht im Anschluss an eine Legende über den hlg. Adalbert: vgl. VOIGT, *a.a.O.*, S. 644 u. M. TOEPPE, *Geschichte der preussischen Historiographie*, 1853, S. 78.

<sup>32)</sup> Dusburg III, 259 = Script. rer. Pruss. I, S. 159.

<sup>33)</sup> *Chronikon Lyvoniae* XXX, 4 = Script. rer. Liv. I, 1853, S. 306; A. HEINSIUS sagt von den Esten und Ordensbrüdern: „Illi nemos, hii Jesum invocant“, und etwas später: „Vox exultationis et salutis christianorum! Vox in Rama! ploratus et ululatus . . . paganorum“. Ob lettisches Lehnwort vorliegt? Oder blosser Uebertragung?

<sup>34)</sup> Man hat sich heute im allgemeinen auf „Ort der Ruhe“ geeinigt, nach Vorgang Rhesas im 18. Jahrh.; J. VOIGT, *a.a.O.*, S. 580, Anm. und BERTULEIT, S. 67.

Dass diese „Romowen“ Heiligtümer von grösserem Umfang und weiterer Wirksamkeit, d.h. Kultstätten von Bezirken oder gar Gauen gewesen sind, darf vermutet werden. Manches spricht dafür, dass an ihnen ein geregelter Opferdienst durch Priester bestand. Auch hat wohl eine gewisse Rangordnung innerhalb der sakralen Stätten bestanden. Wir hören von einem heiligen Walde bei den Schamaiten, den diese „für verehrungswürdiger als andere Wälder hielten“.<sup>35)</sup> Bei demselben Volke scheint sich eine heilige Stätte mit Hammerkult vor anderen hervorgehoben zu haben;<sup>36)</sup> sie stand unter der Obhut mehrerer Sakrifikalen.<sup>37)</sup> Eine offenbar grosse und weitwirkende Kultstätte mit dem Feuer des Perkunas in einem Turm lag in demselben Lande auf einem Berge an der Nevesze. Ein Kollegium mit reicher Pfründe stand dem Feuerpriester zur Seite.<sup>38)</sup> 1413 wurde das Heiligtum vom litauischen Grossfürsten Wladislaus Jagiello zerstört.<sup>39)</sup> Eine berühmte Kultstätte von anscheinend grösster Wirkungsweite ebenfalls mit Feuerkult befand sich in der Stadt Wilna unter Hege und Verwaltung des schon erwähnten<sup>40)</sup> Oberpriesters Zinczius und seines Anhangs.<sup>41)</sup> Ein „Delphi“ in Kurland lässt eine allerdings wie üblich übertriebene Mitteilung Adams von Bremen<sup>42)</sup> vermuten. Noch um 1600 leitete in

Wegen ihrer wesenhaften Anschaulichkeit möchte ich die oben vorgeschlagene Begriffsformulierung vorziehen. Zur Begründung der Etymologie vgl. TRAUTMANN, *Balto-slav. Wörterb.*, S. 243, ferner WALDE-POKORNY, *a.a.O.* II, S. 372. Auf derselben fundamentalen Apperzeption beruht altlit. *alkas*=heiliger Hain (ursprünglich „abgeschlossener Hain“), POKORNY S. 32; zur Sache E. STURMS, *Die Alkstätten in Litauen* (Contributions of Baltic University 3, Hamburg 1946).

<sup>35)</sup> Nach Hieronymus von Prag (zwischen 1409 und 1415 Missionar in Litauen) bei Aeneas Sylvius, *Europa*=Script. rer. Pruss. IV, S. 238.

<sup>36)</sup> *a.a.O.*

<sup>37)</sup> Vgl. den Wortlaut: „Interrogati sacerdotes, quid ea sibi veneratio vellet, responderunt . . .“

<sup>38)</sup> KOJALOWICZ, *Historia Litvana*, Danzig 1650, Pars I, lib. V, fol. 139: „ut religionibus ipsis lucus deinceps frequentior populo fieret, erecta praeterea sacerdotia, copiosis redditibus attributis. Officium sacerdotum erat . . . ignem perpetuum alere . . .“

<sup>39)</sup> J. DLUGOSZ, *Historia Polonica*, Lipsiae 1711, S. 11, fol. 343, auch von Johann MALETIUS erwähnt, *Acta Borussica* II, S. 408. Vgl. zu diesem „Suintoroha“ (i.e. Sancta area) A. BRÜCKNER in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung der indogermanischen Sprachen* 50, 1922, S. 194 Anm.

<sup>40)</sup> vgl. Anm. 8.

<sup>41)</sup> DLUGOSZ, *a.a.O.*, lib. 10 p. 109. Es wird ein „templum“ erwähnt; welcher Art und ob zurecht, bleibt fraglich. Der Hauptaltar in der Wilnaer Schlosskirche steht auf der Stelle der heidnischen Feuerstätte.

<sup>42)</sup> *Hamburgische Kirchengeschichte* IV, 16; „Vom ganzen Erdkreis werden dort Orakelsprüche erbeten . . .“



Lettland ein 90jähriger Greis, popus genannt, zusammen mit zwei anderen Greisen das Opferwesen in einem dortigen abseits gelegenen Bezirk.<sup>43)</sup>

Nach den beigebrachten Belegen ist an einer Art eigenständiger Priesterschaft bei den baltischen heidnischen Völkern wohl nicht zu zweifeln.<sup>43a)</sup> Sogar eine gewisse Rangordnung — Oberpriester und Unterorgane — scheint mitunter durchzuschimmern. In geistiger und persönlicher Selbständigkeit, nur wirtschaftlich abhängig von ihrem Sprengel<sup>44)</sup> werden diese Sakrifikalen ihren traditionsgebundenen religiösen Aufgaben nachgegangen sein. Neben ihnen werden, über die Länder verstreut, Dorf- und Gemeindepriester von einer ebensolchen gewissen Eigenständigkeit nicht gefehlt haben. Noch im 17. Jahrhundert hielten nach Augenzeugenbericht einige Dörfer in hinterwäldlerischen Ostpreussen „wiewohl sehr heimlich“ einen Weidler, den man Monininks nannte, „der zu gewissen Zeiten des Jahres, gemeinlich aber im Vorjahr und Herbst die Leute durch ein gewisses Zeichen zusammenberufe“.<sup>45)</sup> Anderswo erwähnten im 16. und 17. Jahrhundert etliche ostpreussische Dörfer im Zusammenschluss ihren „Oberpriester“ von Fall zu Fall.<sup>46)</sup> Daneben wird jeder Hausherd ein Altar gewesen sein, wo der „pater familias“ selber zum Wohle seines Anwesens, der Menschen und der Wirtschaft freiheitlich Verbindung mit den Göttern durch das Los, Gebet und Opfer aufnehmen durfte. „Von Wahrsagern, Vogelschauern und Schwarzkünstlern sind alle Häuser voll“, berichtet im 11. Jahrhundert Adam<sup>47)</sup> von den Kuren.

Die Vermutung, dass in Preussen mitunter Personalunion zwischen Priestertum und weltlicher Macht bestanden habe, entbehrt literarischer Begründung. Die Quellen<sup>48)</sup> sprechen für eine gegenteilige Meinung; es werden oft genug „seniores, potiores, primores, principes, reges,“ ja

<sup>43)</sup> Nach einem Jesuitenbericht von 1606; *Mitteilungen der Litauischen literarischen Gesellschaft* III, 16. Heft, 1891, S. 389. „Popus“, die Benennung jenes Sakrifikalen ist wohl begrifflich ebenso zu fassen wie das sonst gebräuchliche „sacerdos“.

<sup>43a)</sup> „Es gab eine Priesterschaft, die durch Zaubern und Weissagen hochgekommen war“, A. BRÜCKNER von den baltischen Völkern in: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, hg. von Chantepie de la Saussaye II, 1925, S. 632.

<sup>44)</sup> Vgl. Text zu Anm. 38. <sup>45)</sup> PRAETORIUS-PIERSON, S. 35.

<sup>46)</sup> Im Samland, nach HENNEBERGER, *Kurze und wahrhaftige Beschreibung des Landes zu Preussen*, Königsberg 1584, 15<sup>b</sup> und Lukas DAVID, *Preussische Chronik*, hsg. von E. HENNIG I, 1812, S. 119 und 122; bei den Sudauern: Hieron. MALETIUS, Text zu Anm. 10 u. 49, *Erleutertes Preussen* V, 1742, S. 707 u. 710.

<sup>47)</sup> *Hamburg. Kirchengeschichte* IV, 16. <sup>48)</sup> BERTULEIT, S. 75.



im 9. Jahrh. bereits „Könige“ (Wulfstan) erwähnt ohne jede Andeutung einer gleichzeitigen priesterlichen Funktion.

Die Stellung des Priesters wird in heidnischer Zeit hochangesehen gewesen sein. Noch im 16. Jahrh. heisst es<sup>49)</sup>: „Erstlich erwählten sie (die Sudauer im Samland) alte Menner, die haben sie gross heilig, wie die Bischöfe“. An anderer Stelle: „Sie thun Dancksagung ihren Signoten mit grosser Reverentz und Ehrerbietung“ (S. 710). Was Helmold in seiner Chronik der Slaven<sup>50)</sup> von den Bewohnern Rügens sagt: „Ihren Priester ehren sie ebenso wie den König“ und „Sie ehren den Oberpriester höher als den König“ wird man auf baltisch-heidnische Verhältnisse übertragen dürfen.

Ohne Zweifel steht dieses hohe Ansehen des baltischen Sakrifikalen mit seiner Tätigkeit in Verbindung, ja findet in ihr seine Begründung. Im Losen, Weissagen, Beten und Opfern zum Wohle der Allgemeinheit, aber auch mitunter des einzelnen bestand im wesentlichen die religiöse priesterliche Betätigung. Alle drei Funktionen übte der Priester im Hinblick auf eine Gottheit aus.<sup>51)</sup> Dass ein rein magisches Ritual daneben nicht fehlte, darf mit Sicherheit angenommen werden. Wie schon die Namen der Priester andeuten, hat wohl das Wahrsagen den breitesten Raum eingenommen. Dazu darf man in weiterem Sinne auch das Losen rechnen, das von den Chronisten der älteren Zeit für baltische Völker erwähnt wird.<sup>52)</sup> Auch diese Handlung hatte religiösen Charakter; denn sie geschah, um den Willen der Gottheit zu erforschen. Klar spricht sich diese Auffassung vom Losen in dem bemerkenswerten Satz des Dusburg aus<sup>53)</sup>; „Selten begannen die Preussen etwas Wichtiges, ohne vorher durch Loswerfen gemäss ihrem Ritus von den Göttern zu erforschen, ob es ihnen gut oder schlecht

<sup>49)</sup> Hieron. MALETIUS = *Erleutertes Preussen* V, 1742, S. 707.

<sup>50)</sup> I 6 und 36; von den slavischen Priester allgemein sagt Helmold II, 12: „Rex apud eos modicae aestimationis est comparatione flaminis . . . rex et populus ad illius nutum pendent“. Vgl. ferner die lit. Benennung des Pfarrers „kunigas“; sie beruht auf mittelniederdeutschem „kunig“ = König.

<sup>51)</sup> Vgl. Text zur Anmerkung 77 und die Belege der Anm. 52.

<sup>52)</sup> Für die Litauer: DUSBURG III, 240, 241, 347 = *Script. rer. Pruss.* I, S. 153, 189; Kuren: HEINRICH, *Chronikon* XIV, 5; Semgallen: HEINRICH XI, 7, ALNPEKE, *Livländische Reimchronik*, v. 2485 u. 7233ff. = *Scriptores rer. Livonicarum* I, S. 565 u. 645; Schamaiten: ALNPEKE, *a.a.O.*, v. 4680 f. (durch den bluttekirl = Heerpriester; vgl. Text zu Anm 69); Preussen: DUSBURG III, 91. Gelost wurde mit einem Kerbhölzchen, vgl. ALNPEKE, *a.a.O.*, Der Preusse nannte das Holz „Spal“, G. GERULLIS, *Die altpreussischen Ortsnamen*, 1922, S. 169 „Spal ‘sors campi’“

<sup>53)</sup> III, 5 = *Scriptores rerum Prussicarum* I, S. 53.

ausschläge". Da in bedeutsamen Fällen, welche die Allgemeinheit angingen, wohl der Priester das Amt des Loswerfens ausübte<sup>54)</sup>, so besagt die Nachricht des Ordenschronisten, dass im Leben des preussischen Volkes Wegweisung und Lenkung wichtiger Angelegenheiten letztlich beim Priester als Loswerfer und somit als Empfänger, Deuter und Vermittler angeblich göttlichen Vorhabens und Willens lag. Sein Entscheid wird autoritative Kraft besessen haben. So konnte denn auch Dusburg mit gutem Glauben die ihm zugegangene Mitteilung entgegennehmen, dass ein Priester im nadrauischen Romowe Schicksal gespielt habe. Ihm war sicherlich auch Kunde geworden von der berühmten Orakelstätte in der litauischen Metropole Wilna, die, erst 1387 zerstört, zu Lebzeiten Dusburgs noch in voller Blüte stand<sup>55)</sup>. Von ihr heisst es, dass der dortige Feuerpriester allen, welche die Gottheit „de futuro rerum eventu" befragten, Antworten gab, „quasi haec a numine accepisset." Gewiss kein blosser Topos mittelalterlichen Stils, sondern offensichtlich ein Bericht von Wirklichkeitstreue! Von hier aus gewinnt die Gestalt des nadrauischen Oberpriesters, die wir nicht ohne weiteres als unhistorisch beiseite schieben können<sup>56)</sup>, Blut und Farbe. Eine geistige sakrale Vormachtstellung werden wir nach allem jenem Priesteramt wohl zusprechen dürfen. Es mag nicht nur im engeren Bezirk, sondern möglicherweise auch im weiteren Umkreis Preussens für manche Entschlüsse seiner Landsleute massgebend gewesen sein.<sup>57)</sup>

Die den Oberpriestern beigesellten Unterorgane an den Grossheiligtümern<sup>58)</sup> (s. oben) haben wohl in der Hauptsache verwaltungstechnisch-ökonomischen Charakter gehabt und der Entlastung ihres geistlichen Oberherrn gedient. Die Quellen schreiben ihnen Unterhalten des Kultfeuers und Orakel in Krankheitsfällen, also mehr untergeordnete Funktionen zu.<sup>59)</sup> Jede weitere Vermutung<sup>60)</sup> über ihre

<sup>54)</sup> Vgl. den „sacerdos civitatis" bei den Germanen, der die Orakelstäbchen warf, „si publice consultetur" (Tacitus, *Germania*, c. 10).

<sup>55)</sup> Vgl. Anm. 41.

<sup>56)</sup> Vgl. Dazu BERTULEIT, S. 70f.

<sup>57)</sup> Ähnliche Verhältnisse scheinen bei den Slaven vor ihrer Bekehrung geherrscht zu haben; vgl. hier Anm. 50.

<sup>58)</sup> Steckt vielleicht hinter den Blutsverwandten des Criwe ein missverstandenes oder umgedeutetes Priesterkollegium? Vgl. Text zu Anm. 16. Priesterinnen haben dem Zirkel um den Oberpriester höchstwahrscheinlich nicht angehört. Ausser Simon Grunau, der sich dazu noch widerspricht, kennt sie keine ernsthafte Quelle.

<sup>59)</sup> Vgl. Anm. 35, a.a.O. <sup>60)</sup> Vgl. z.B. J. VOIGT, *Geschichte Preussens* I, S. 703.



Stellung entbehrt der Grundlage.

Dass die „Alten“ gleichzeitig die Funktion eines „Medizinmannes“ ausübten und dadurch ihren Wert und Einfluss verstärken konnten, liegt auf der Hand. Christliche Priester sind der Tätigkeit der heidnischen Medizinmänner selber bisweilen mit Erfolg für ihre Missions-tätigkeit nachgegangen.<sup>61)</sup> Das stärkste Vertrauen setzte man in die Kraft des Priesters, wenn dieser bei Krankheitsanliegen sich im Opfer mit der Gottheit in Verbindung setzte oder durch Losen (mit Würfel) die Art der gewünschten, gottgefälligen Spende offenbarte.<sup>62)</sup> „Einem halbs, zehn nit,“ bemerkt ironisch Simon Grunau.<sup>63)</sup> Waren alle natürlichen, magischen und sakralen Mittel ohne Erfolg angewandt, dann stand dem Priester das Recht zu, den Kranken mit einem Kissen zu ersticken oder, wenn er das Kind eines Adligen war, zu verbrennen.<sup>64)</sup> In Pestilenz — und anderen Notzeiten (Misswachs, Krieg) — opferte der Priester Menschen zur Versöhnung der Gottheit.<sup>65)</sup> Dasselbe wird in Preussen und Litauen der Fall gewesen sein.<sup>66)</sup> Also auch Macht über das Leben der Mitmenschen, allerdings nur in religiöser Hinsicht, besass der baltische Sakrifikale heidnischer Zeit.

Des Priesters Einfluss wirkte über Krankheit und Tod hinaus. Bei der Begräbnisfeier kam er zur starken Geltung. Den Brüdern vom Deutschen Orden war gerade die Betätigung der preussischen Priester gelegentlich solcher Feiern ein Anlass zu kräftiger Beanstandung, die

<sup>61)</sup> HEINRICH, *Chronicon Livoniae* I, 10 = *Scriptores rerum Livonicarum* I, S. 54.

<sup>62)</sup> Jesuitenbericht von 1606 über lettisches Heidentum: *Mitteilungen der Litauischen literarischen Gesellschaft* III, 1891, Heft 16, S. 390 und 392.

<sup>63)</sup> *Preussische Chronik*, hsg. v. M. PERLBACH, Bd. I, S. 98.

<sup>64)</sup> a.a.O. Im Christburger Vertrag (s. hier Anm. 12) mussten die Preussen versprechen, hinfürder weder Sohn noch Tochter durch einen andern töten zu lassen.

<sup>65)</sup> P. EINHORN, *Reformatio gentis Letticae*, 1636 = *Script. rer. Liv.* II, 1848, S. 6/9, BOECLER, *Der Ehsten abergläubische Gebräuche etc.*, 1854, S. 100. Sicherlich hat dem Priester auch die Opferung Kriegsgefangener, die vielfach bezeugt ist, obgelegen. Die Arten der Tötung scheinen auf alten Opferbräuchen zu beruhen. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung der Bericht des Feldmessers Laskowski, der zwischen 1568 und 1572 das Schamaitenland bereiste, bei Lasicius, *De diis Samogitarum*, 1581, hsgb. von W. MANNHARDT, 1868, S. 10: „Deos enim nemora incolere persuasum habent. Sequitur persuasioni effectus, nam in illorum sylvis horrenda quaedam visa et spectra tam auribus quam oculis spectantium sese offerunt.“ Diese für Ohren und Augen entsetzlichen Schauspiele darf man wohl mit Menschenopfer in Zusammenhang bringen. Auch die Liven griffen bei wirtschaftlichem Notstand zu Menschenopfer, HEINRICH, *Chronicon Liv.* I, 10.

<sup>66)</sup> Für Preussen im 16. Jahrh. vgl. Lucas DAVID, *Preussische Chronik*, hsg. von E. HENNIG I, 1812, S. 144.



aber gleichzeitig ein stillschweigendes Zugeständnis an die Machtstellung der preussischen Sakrifikalen bedeutet. Nach dem Christburger Vertrag sollten sich die Preussen unbedingt von ihren Priestern den Tulissonen und Ligaschonen, lossagen.<sup>67)</sup> Diese verherrlichten — sagt der Wortlaut — im Loblied die Toten und das Nachleben der Gestorbenen — gemeint sind wohl Gefallene —. „Mit derartigen Lügen“, schliesst der Vertragsteil, „verführen sie das Volk und lenken es immer wieder zurück zu den religiösen heidnischen Gebräuchen.“ Offenbar waren die Priester, indem sie den Gefallenen ein herrliches Los nachsagten, darauf aus, zum Kampf für den alten Glauben und die Freiheit zu begeistern. Was die Chronisten nie erwähnen, der Vertrag spricht es vernehmlich aus: Hinter dem offenen Kriegsgeschehen stand der Priester als aufreizende, treibende Kraft, seinen geistigen Einfluss auch für die Fortführung des Kampfes zur Geltung bringend. Die öfteren Aufstände der Preussen sind wohl hierfür ein stumm — beredtes Zeugnis.

Auf Feldzügen begleitete den Heerhaufen ein Priester, der das Los warf und mitunter zugleich ein Tier schlachtete (Opferschau!), sei es an der Grenze des gegnerischen Landes oder bei schwierigen und bedenklichen Fällen während des Kriegszuges.<sup>68)</sup> Es galt den Willen der Gottheit zu erforschen, ob sie die Heerfahrt wünschte oder nicht, und bei göttlicher Zustimmung von Zeit zu Zeit das kriegerische Unternehmen zu sichern. Wir hören von Fällen, wo man auf Unglück verheissende Vorzeichen hin vom beschlossenen Vorhaben Abstand nahm. Dass der Heerpriester Losen mit Tieropferung verband, bezeugt Alnpekes Reimchronik, v. 4680 ff. für die Schamaiten: „ir bluotekirl der warf zuo hant / sin los nach ir alden site, / zuo hant er blutote alles mite / ein quek als er wol wiste“.<sup>69)</sup> Der Priester verheisst darauf den Heerfahrern die „Oberhand“. Auch aus bestimmten Beobachtungen

<sup>67)</sup> s. Anm. 12.

<sup>68)</sup> Im Russischen hiess der Wahrsager, der das Herr begleitete, burtalnik, vgl. A. ПОТЕБНЯ in: *Zivaja Starina*, St. Petersburg 1891, Heft 3, S. 117ff. — mir nicht zugänglich, zitiert nach *Mitteilungen der Litauischen literarischen Gesellschaft*, 16. Heft, 1891, S. 488 (Literaturbericht). Vgl. auch die Belege in Anm 52.

<sup>69)</sup> Script. rer. Liv. I, S. 602; vgl. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., I, S. 30; Hier steht fälschlich „Jeroschin“ für „Alnpeke“. Die Schlachtung war höchstwahrscheinlich mit einem Augurium (Eingeweideschau) verbunden. Die Uebersetzung von „als er wol wiste“ durch „mit Verstand“ geht nicht an, s. Script. r.L. a.a.O. Ich übertrage: „wie er gut Weisung gebe“. „Bluotkirl ist ein altschwedisches blotkarl, heidnischer Priester“, GRIMM, a.a.O.

bei Tötung eines Gefangenen weissagte der Sakrifikale über den Ausgang des Krieges.<sup>70)</sup>

So hing der Beginn jedes Feldzuges mit von der Entscheidung des jeweiligen Heerespriesters ab, und über den Verlauf entschieden oft nicht allein die Waffen, sondern ebenfalls der Priester durch seine sakrale Tätigkeit. Nach glücklich verlaufenen Kriegen mag seine Machtstellung jedesmal eine gewaltige Stärkung erfahren haben.<sup>71)</sup>

Wie im Kriege stand der Priester auch im landwirtschaftlich-ökonomischen Leben und im Erwerbszweig der Fischerei mitten drin mit einem massgebenden sakralen Einfluss. Auch bei persönlichen Geschehnissen, wie Geburt und Hochzeit, galt sein Wort.<sup>72)</sup>

Lagen vielleicht auch richterliche Aufgaben in der Hand des baltischen Priesters? Man hat dem Oberpriester „Crive“ oberrichterliche Tätigkeit zugesprochen aufgrund der Bezeichnung „obrister ewarte“, die sich in Jeroschins Reimchronik anstelle des Wortes „Crive“ findet.<sup>73)</sup> „Erwarte“ bedeutet allerdings „Rechtswart“. Jeroschin wird aber bei Verwendung des ihm zu Gebote stehenden deutschen Wortes für Priester kaum in etymologischer Ueberlegung geschrieben haben. Für ihn ist „obrister ewarte“ meines Erachtens nur „Oberster Priester“ gewesen. Zudem kann man für jene Zeit in Baltikum kein geordnetes Rechtswesen voraussetzen. Eingriffe in persönliches Recht unterlagen, wie Beispiele beweisen, der Selbsthilfe, dem Faustrecht, dem Recht des Stärkeren.<sup>74)</sup>

Aber man wird daneben Schuld und Verfehlung gegen göttliches Recht gekannt haben, z.B. Tabuverletzungen. Pfleger und Wart des religiösen Rechts konnte nur der Priester sein. Er strafte, verzieh und söhnte aus, wohl wie bei den Germanen in göttlichem Auftrage.<sup>75)</sup> Es

<sup>70)</sup> Script. rer. Pruss. I, S. 243 und Simon GRUNAU, *Preuss. Chronik*, Tractat III, cap. 5, § 1 = Lucas DAVID, *Preussische Chronik*, hsg. v. E. HENNIG, 1812, S. 47.

<sup>71)</sup> Die Führung des Heeres lag jeweils in der Hand eines dux oder capitaneus, eines nur für den Einzelfall in der Versammlung des Gauadels gewählten Edelings, des besten.

<sup>72)</sup> Diese Verhältnisse ausführlich zu behandeln, fehlt es hier an Raum. Ihre Ausarbeitung muss einer späteren Zeit vorbehalten bleiben.

<sup>73)</sup> Script. rer. Pruss. I, S. 348; vgl. dazu J. VOIGT, *Geschichte Preussens* I, 1827, S. 702f., dem sich BERTULEIT S. 73 anschliesst.

<sup>74)</sup> Vgl. DUSBURG III, 5: „*Si homicidium committitur . . .*“ = Script. rer. Pruss. I, S. 54 und HEINRICH, *Chronicon Liv.* X. 15 = Scr. rer. Liv. I S. 103.

<sup>75)</sup> Tacitus, *Germania*, Kap. 7. Ob Ligaschonen „Urteiler, Richter“ bedeutet (s. Anm. 14) steht dahin.



scheint sogar die Annahme berechtigt zu sein, dass die Preussen eine Art „Beichte“ kannten, die vielleicht den aus Deutschland mehrfach bezugten Rügegerichten gleichzusetzen ist.<sup>76)</sup> Im übrigen dürfen wir annehmen, dass die Tätigkeit des heidnischen Priester-Richters vielfach von Wort und Handlung magischen Charakters, also vom sogenannten Aberrecht bestimmt war.<sup>77)</sup> Der Einfluss, den der Sakrifikale auf das seelische Leben seiner Gemeindemitglieder — wohl auch in ethischer Hinsicht — durch die religiöse Richterfunktion ausgeübt hat, wird gewiss tiefgreifend und recht umfassend gewesen sein.

Eine sakrale Machtstellung haben wenigstens, wie überliefert, bei den Preussen auch Priesterinnen innegehabt. Dusbürg<sup>78)</sup> spricht von einer „domina“ des galindischen Gaus: „Sie hielt man für heilig und für eine Prophetin; nach ihrem Befehl wurden die einzelnen Geschehnisse dieses Gaus gelenkt“. Mag auch der letzte Satz mittelalterlich-formelhaft klingen, der Kernpunkt der Nachricht, die Existenz einer hochangesehenen „Weisen Frau“ in Galindien, wird dadurch wohl nicht in Frage gestellt.

Aus den angestellten Untersuchungen darüber, ob für die frühestens literarisch erfassbare Entwicklungsperiode der baltischen Völker eine sakrale Herrschaftsform nachzuweisen ist, liessen sich einige Erkenntnisse bejahender und verneinender Art gewinnen. Es hat sich ergeben, dass der Priester jener Tage nicht nur einen massgebenden Faktor im geistig-religiösen Leben, sondern sogar im Kriege und wahrscheinlich ebenso in der Politik mitunter eine tragende Kraft darstellte.

Diese sakrale Macht erklärt sich aus dem damaligen Kulturzustand jener Länder. Die Religion war die Hülle und das Bindemittel der allgemeinen Lebenshaltung und der Priester, der Verwalter des Religionswesens, daher in mannigfacher Weise der spiritus rector des Geschehens wie bei anderen Völkern derselben Kulturstufe.

<sup>76)</sup> Vgl. Simon GRUNAU, *a.a.O.*, S. 91 und MIERZYNSKI in: *Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia* XXI (1896-1900). In heidnischer Zeit des Baltikums mag dem Rügegericht durch den Priester eine behördliche Amtsperson beigegeben haben, wie es nach Helmold I, 84 bei den Slaven im Oldenburger Land (Schlesw.-Holst.) geschah; dort pflegte im Hauptheiligtum das Volk mit dem Häuptling und dem Priester zu Gericht zusammenzukommen.

<sup>77)</sup> Bezeichnend dafür ist die Mitteilung des Hieron. MALETIUS (*Erleutertes Preussen* V, S. 719 = BERTULEIT, S. 91) über einen Signoten, der einen Diebstahl aufklären sollte. Der Anrufung zweier Götter folgt ein rein magisches Ritual. Der Signote sitzt dabei wie ein Richter auf einem Stuhl.

<sup>78)</sup> III, 4; vgl. A. BRÜCKNER, *Die Galindersage* in: *Arch. f. slav. Phil.* 21, 1899, 22 ff.



## SOME ASPECTS OF KINGSHIP IN PAGAN IRELAND

BY

MAARTJE DRAAK

Amsterdam

The most important problem in Irish mythological studies is the delimitation of acceptable texts. Again and again it is brought home to one that it is not the scarcity of texts that makes things difficult but their peculiar character. At no time they give straightforward evidence, always their data come by circuitous ways.

The pagan Irish did not write down their lore — neither did the (pagan) Celts in general as far as is known. Therefore there are no direct (pagan) religious texts, no prayers, no memoranda on ritual, no expositions of doctrine. In Ireland one has to sift secondary information from epic tales, historical tradition, etc. etc., recorded in Christian times.

This state of things involves all sorts of awkward uncertainties. For instance the Christian 'recorders'<sup>1)</sup> may have tampered with the stories, they may deliberately have de-paganized them. Did they? In several of his mythological studies A. G. van Hamel has expressed the opinion that the Irish texts have not been expurgated as regards this matter, that Irish paganism only reveals itself to have been of a much more primitive kind than former investigators have been wont to expect.<sup>2)</sup>

Now it seems to me that this view of Van Hamel's is a plausible one.

---

<sup>1)</sup> They are no *authors*, as they wrote down traditional material; they are no *copyists* as they — originally — had no written texts to work from.

<sup>2)</sup> E.g. in Van HAMEL's Rhys-lecture *Aspects of Celtic Mythology* (1934) on p. 6: "... gods are rare in our sources of Irish paganism, and this must not be imputed to the imperfect state of our authorities, seeing the wealth of light they shed on other sides of early Celtic religion" and in *The Conception of Fate in Early Teutonic and Celtic Religion* (Saga-Book — of the Viking Society — 1936): "From our sources not one single instance of a mediating god can be adduced. Nor can it be suggested that they were expunged by christian scribes, who allowed so many illustrations of early Irish paganism to stand" (off-print p. 8).

It fits in. When the Irish literati came into touch with Christianity and classical literature, they did not begin to feel ashamed of their old traditional tales — otherwise not such a great number of those would have come down to us. Far from having an inferiority complex about the stories of their pagan past they seem to have appreciated them with a certain complacency, and the Irish Church must have shared this standpoint for centuries.

Therefore I do not think it necessary to assume that the 'records' have been de-paganized. But does this mean that they yield satisfactory information on the subjects we of the 20th century want to know about? Of course it does not. Not all the stories did survive. The most difficult points for us to grasp are those that any contemporary took for granted. Traditional matter is very tenacious but it selects, distorts and twists. And last but not least: can we always hope to decide where 'tradition' left off and 'learning' and 'art' began?

Entangled in the problems of material the problem of method presents itself. If the Irish texts are silent on a given subject, is one then entitled to bring forward evidence from the Continental Celts? Here the sources are of a totally different kind — they are mostly archaeological, supplemented by journalistic observations of classical writers. For this reason I believe one has *no* right to use Continental sources. The study of Irish religious belief and behaviour in pagan times is (at present) a field for Irish philologists, to be reconnoitred by philological method. If in many instances the finding will be disappointing or inconclusive, one has to reconcile oneself to that.

In studying aspects of kingship in pagan Ireland it is unavailing to ask whether in Ireland the sacral king was thought to be a god incarnate or the representative on earth of a god, as the Irish — to infer from their texts — seem to have lived without 'gods'.<sup>3)</sup> Then can

<sup>3)</sup> On the other hand they knew a great many supernatural beings. There is, however, an unmistakable difference between a supernatural being and a god. A god can be approached by prayer and by sacrifice. A supernatural being holds aloof — only occasionally and as by accident he (or she) takes an interest in human affairs; he demands no worship. If one agrees to this distinction the Irish had no gods. (This view is opposed to that of T.F.O'RAHILLY in his *Early Irish History and Mythology*, Dublin 1946).

Is it normal or perhaps even characteristic of migrating peoples to lose religious concepts *en route*? After all one would imagine that the Irish Celts — as Indo-Europeans — ought to have had gods!

their kings have been sacral? And now here is another point, connected with the main problem but more or less chosen at random. There is no evidence in Irish texts for dowager-queens to have been held in special reverence. Of course Queen Medb immediately comes to mind as a person of overwhelming character and presence, but she was a reigning queen wedded to a reigning king, and she played her rôle of wild splendour while her husband lived.

We have to go down to rock-bottom and ask: What is the criterion which makes it justifiable to say that the pagan Irish had sacral kings? The criterion is the fact that numerous texts insist on the King bringing about or being responsible for the fertility of the soil, the fairness of weather, the absence of disaster. If the king is a real King, there are during his reign "acorns and nuts up to the knees in every autumn, wealth (?) on (the rivers) Bush (?) and Boyne in the middle of the summer-month of every year, abundance of peace so that no one slays the other in Ireland in his reign. And as sweet as 'lute'-strings is the voice of the other to everyone in Ireland during his reign. The wind does not toss the tail of a cow from the middle of spring to the middle of autumn. His reign is not thundery nor stormy."<sup>4</sup>) I have chosen this fragment because of the cow's tail, but I could quote a number of other texts. They agree in the main points. During Conchobur's kingship "there was peace and quiet and 'gentle meeting'. There was mast and game (?) and sea-produce" (beginning of *Tochmarc Emire*<sup>5</sup>) — the Wooing of Emer). The gnomic compilations which consist of 'instructions to princes', e.g. *Tecosca Cormaic* (Instructions of Cormac) and *Audacht Moraind* (Treatise of Morand), express the same thing.

If there is *no* fertility, no abundance, no fair weather, the king is no true King — or he has done some wrong. And in some stories this is no stereotype padding but a part of the frame-work (e. g. *Cath Maige Tured* — the (second) Battle of Moytura — and *Echtra Airt meic Cuind* — the Adventures of Art, son of Conn).

---

<sup>4</sup>) From the *Destruction of Dá Derga's Hostel*, § 17. I normalized the verbal forms to praesentia. (The text has been edited by Eleanor KNOTT, Dublin 1936; an edition with translation by Whitley Stokes can be compared in *Revue Celtique* XXII, 1902).

<sup>5</sup>) Editions and translations of all the Irish texts mentioned can be traced through the *Bibliography of Irish Philology* (by R.I. BEST; Vol. I "down to the end of 1912" appeared in Dublin 1913, Vol. II "publications 1913-1941" in Dublin 1942) s.v.



With this as a foundation or as a core, we can try and group a cycle of motifs:

### I. 'Birth'-rites

The King has to be born anew, and to be accepted by a phallic stone.

As a rule the Irish seem to have known who the King was, or to have been willing to wait for the above-mentioned signs. There are, however, a few fairly striking accounts of procedure when they seem not to have known or for other reasons may have wanted to test the king. Since all three of the reports are connected with the person and entourage of king Conaire the Great (Conaire Mór), it has been suggested — by Van Hamel — that we here find customs of a Pre-Celtic people, but in the present state of our knowledge this is an open question.

On the 'election' of Conaire as king there are two narratives "so divergent" that investigators have found it "impossible to attempt to unite them."<sup>6</sup>) One is that he was chosen by the rite of the *tarbfess* (bull-feast, or bull-sleep), where "they killed a bull, and one man ate his fill from it and he drank its broth (and he lay down) and *ór fírinde* (a sort of incantation?) was sung over him while he lay, and the man he would see in his sleep would be king, and he would die if he told a falsehood."<sup>7</sup>) The second is that he was chosen by ordeal(s) in Tara, after another candidate had failed. (So 'they' had not tried *tarbfess*!)

I want to enlarge on this ordeal-version but first I would like to make the following point. In my opinion the two accounts might be mutually exclusive in the data about Conaire, yet I see nothing incompatible in the two procedures to have followed one another. If we see the *tarbfess* as a method to *find* the king, there is nothing illogical in the idea that when found he still had to be *tested*.

The tests have come down to us in a very interesting and rather archaic text: *De Shíl Chonairi Móir*<sup>8</sup>) (Of the race of C.M.). I quote from the editor's translation. "There was a king's chariot at Tara. To the chariot were yoked two steeds of the same colour, which had never before been harnessed. It would tilt up before any man who was not

<sup>6</sup>) *Ériu* VI (1912) p. 130.

<sup>7</sup>) From *Togail Bruidne Dá Derga* (Destruction of Dá Derga's Hostel, see note 4)

§ 11.

<sup>8</sup>) Edited and translated by Lucius GWYNN in *Ériu* VI (1912) pp. 130-143. See note 6.

destined to receive the kingship of Tara, so that he could not control (?) it, and the horses would spring at him. And there was a king's mantle in the chariot; whoso might not receive Tara's sovereignty the mantle was ever too big for him. And there were two flag-stones in Tara: 'Blocc' and 'Bluigne'; when they accepted a man, they would open before him until the chariot went through. And Fál was there, the 'stone penis' at the head of the chariot-course (?); when a man should have the kingship of Tara, it screeched against his chariot-axle, so that all might hear. But the two stones Blocc and Bluigne would not open before one who should not hold the sovereignty of Tara, and their usual position was such, that one's hand could only pass sideways between them; also he who was to hold Tara's kingship, the Fál would not screech against his axle."

Perhaps it would be necessary to 'explain' this text to historians and philologists,<sup>9)</sup> to students of the History of Religions the character of (re-) birth-ritual of the greater part of it must be self-evident.

How it was (or could have been) enacted is a different matter altogether. I think there are some indications that the 'parts' of Blocc, Bluigne and Fál were 'played' by 'magicians'. At least there is a story in which three magicians: Mael, *Bloc and Bluicniu* told Conn, the King, something about the stone Fál. And another scrap of information mentions that "the three stones" (Mael and *Bloc and Bluicne*) were "over them" (i.e. over the bodies (?) of the magicians Mael, Bloc and Bluicne) in Tara. Whatever this means, there appears to have been known of some connection between magicians and those stones; on the other hand the information of these younger texts can be learned invention: the rationalization of somebody who knew just as little about it as we do.

The part of the horses in (or before) the birth-ritual is much more difficult to estimate, unless they belong to the same 'climate' as the horses against which Macha had to run a race,<sup>10)</sup> and the mare of our next motif (II a).

<sup>9)</sup> This has been done by R.A.S. MACALISTER in *Tara*, a Pagan Sanctuary of Ancient Ireland, London 1931, pp. 131-134, and by A. G. van HAMEL in *Mythe en Historie in het oude Ierland*, Amsterdam 1942 (Communications Royal Academy), pp. 10-11.

<sup>10)</sup> See on this story R. THURNEYSSEN, *Die irische Helden- und Königsage bis zum 17ten Jahrh.*, Halle 1921, pp. 360-363.



## II. 'Marriage'-rites

The King has to marry with the land (Ireland).

### a. The (fertility of the) land in animal-form.

By a most happy chance there has come down to us the fossil of an inauguration-ritual so archaic as to be quite astonishing. In his *Libellus In Topographia Hibernie* Giraldus Cambrensis writes: "Est igitur in boreali et ulteriori Ultonie parte, scilicet apud Kenelcunil, gens quedam, que barbaro nimis et abhominabili ritu sic sibi regem creare solet. Collecto in unum uniuerso terre illius populo, in medium producitur, iumentum candidum. Ad quod sullimandus ille non in principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, se quoque bestiam profitetur. Et statim iumento interfecto, et frustatim in aqua decocto, in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et conuescente, comedit ipse. De iure quoque quo lauatur, non uase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque haurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum."<sup>11)</sup>

Gerald the Welshman 'explored' Ireland in 1183 and 1185-86 and "his first account of Ireland and its early history" was "read at Oxford in or about 1188." His work always has had a bad press in Ireland, and small wonder. His tone is so self-righteous and superior (it becomes more so in the later recensions), he so exclusively notes down singular items of 'sensational' interest (regardless of their context!), he so often seems to have hit the nail on the head reporting them, that Irish criticism is easily understood. Even in 1932 James Hogan, writing on *The Irish Law of Kingship*, observes: "An earlier account of regal inauguration is the well-known description of the semi-bestial ceremonies which, according to Giraldus Cambrensis, took place in Tír Conaill; but this, I think, may in the main be dismissed as fictitious."<sup>12)</sup>

Now 'fiction' (i.e. invented statement or narrative) is exactly the one thing that Gerald does *not* produce here. Those circumstantial details of his he could not have 'invented' in the 12th century, since to us — in the 20th century — they make sense. To us they are the

<sup>11)</sup> I quote from the text of the first recension, ed. by J. J. O'MEARA, *Proc. of the Royal Ir. Acad.*, Vol. LII, Section C, Dublin 1949, p. 168.

<sup>12)</sup> *Proc. of the Royal Ir. Acad.*, Vol. XL, Section C, Dublin 1932, p. 196. What *in the main* means in the above sentence I do not know.



Western counterpart of the Indian *Āśvamedha*<sup>13</sup>), all the more authentic because the Irish and the Indian ceremonies are not identical. They are 'the same because they are a little different'.<sup>14</sup> In India fertility of land and people is helped along by the Queen and a dead stallion, in Ireland by the King and a living mare, but the principle of the sympathetic magic is the same. And likewise the Irish details of the bath and the broth and the drinking of it as a beast would, anthropologically ring true.

Remains the question whether Giraldus himself has seen or could have seen this rite. I believe that our journalist mostly relied on the talk of 'local authorities', and that in this case he was presented with a valuable piece of antiquarian lore. This is why I spoke of a fossil.

b. The (fertility? power? sovereignty? of the) land as a woman.

There are two firm points of support for this 'pattern' in Irish thought. First we have an old technical term for an essential part of the inauguration ceremonies of (Irish) Kings, viz. *banais rígi*, which originally must have meant 'weddingfeast (espousal) of kingship'. Secondly there runs through Irish literature a continuous thread of the motif that Ireland as a beautiful woman is waiting for a King to wed her — we can follow it from about the year 1000 A.D. to the 19th century. The motif itself changes with the times. At the beginning Ireland (or the sovereignty of Ireland) is an imperious beauty, waiting for the right King; later on she becomes a forlorn and pathetic maiden, pining for any king and appearing to poets as a figure in a dream.<sup>15</sup>

An interlacing variant of the motif pictures the waiting Ireland as ugly and old, only to become young and beautiful again after her mating with the King. Here in my opinion we find under the 'literary' product(s) an older religious stratum. If the King is responsible for the fertility of the soul — see p. 653 above — the waning powers of the old King leave the land arid and unproductive. The *new* King restores vegetation and fairness of season.

grandson Cormac mac Airt (floruit third century?) offer reduced ver-

<sup>13</sup>) See: *Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer* by F. R. SCHRÖDER, *Zs. f. Celt. Philologie* XVI (1927), pp. 310-12.

<sup>14</sup>) This is an idiomatic expression in my family, and it deserves — in my opinion — to be more widely known.

<sup>15</sup>) See *The Lady and the King*, a theme of Irish Literature by R. A. BREATNACH, *Studies* 1953, pp. 321-336.

At least as early as the eleventh century we begin to have texts<sup>16)</sup> in which the Sovereignty under a hideous and deterrent aspect tests the candidates for future Kingship. The mating with the horrible woman is then a trial of courage and 'fate'.

One of the traditions (?) centers on Lugaid Láigde (father of Lugaid mac Con? floruit third century?), the other on Niall of the Nine Hostages (floruit end of fourth century?). The frame-work of both narratives is the same. Several sons of a king go on a hunt; they encounter (in a house or near a well) a loathly hag — described with all the extravaganzas Irish texts are capable of. She wants one of them to sleep in her bed (under threats to kill them all), or she wants to be 'kissed' (otherwise they will not get water). Only the future King dares to approach her. Afterwards he sees her change to a glorious beauty. She tells him: "I am Sovereignty", and gives him advice how to outwit his brothers.

On each hero (Lugaid and Niall) we have a prose-text and a poetical one; the poem on Niall's adventure is the one we can date with some certainty, as the author it is attributed to died in 1024.<sup>17)</sup> It is more difficult to date the material, but it can be safely brought forward that the changing from ugliness to beauty of the Sovereignty must already have been an old and partly-understood conception in 1000 A.D. The Sovereignty namely explains *to Niall* that her changing form is in harmony with (the course of events during his?) Kingship: rough in the beginning, smooth in the middle and peaceful at the end — an *ad hoc* statement if ever there was one!

I think we may assume that the literary motif goes back to a half-forgotten ritual. Then the words of the Sovereignty *to Lugaid*: "with me sleep the High-Kings" and "the son you will have — it is he I (shall) sleep with" stand out in full relief.

c. The motif is reduced (??) to an acceptance of the King by (the Sovereignty of) Ireland and her consort.

It is not clear — to me at least — whether two adventures of Conn of the Hundred Battles (floruit end of the second century?) and his

<sup>16)</sup> The language is Middle Irish but the material may be much (?) older.

<sup>17)</sup> *Ériu* IV (1910), p. 91. The texts on Niall can be traced s.v. *Echtra maen Ecbach* (*Mugmedóin*) (Adventures of the sons of Eochu Mugmedón); the texts on Lugaid in *Cóir Anmann* (Fitness of Names), nr. 70 and *Dindsenchas* (The Metrical Dindenchas, vol. IV, pp. 136-142), part of *Carn Máil*. All the texts have translations.



sions of the b.-motif, or whether they are 'propaganda'-stories additional to the b.-motif, though I am inclined to think that the second interpretation is right on the following grounds.

The stories in my opinion are not directly related to any inauguration-ritual because both Kings have been Kings for some time before these adventures befall them. Supernatural beings allow them to reach their Other-world habitation. In (the introduction to) *Baile in Scáil* (The Phantom's Frenzy) the lady of the house — she is explicitly stated to be *Flaith(ius) Érenn* (the Sovereignty of Ireland) — gives Conn food and drink. When handing out the drink she asks the question: "To whom shall be given this cup with the red drink (*dergfblaith*)?" in which there is a play on the words (*f*)*laith* = drink and *flaith* = sovereignty.<sup>18</sup>) After the master of the house (the *Scáil*, the Phantom) has recited the *Baile in Scáil* proper, a 'prophecy' (after the events!) on the Kings of Ireland, Conn returns with the prophecy and the drinking-vessel as a token. Cormac in the *Echtra Chormaic i Tír Tairngiri* (Adventures of Cormac in the Land of Promise) finds the same sort of hospitality — he has gone in quest of his lost wife and children, the name of the lady of the house is not given, there is no special drink and no prophecy — and he comes away with valuable gifts, one of them a precious cup that will enable him to distinguish between liars and speakers of the truth (it breaks when a lie is told and is made whole again when something true is said — on this property of the cup part of the story turns)<sup>19</sup>).

Linguistic and historical criteria seem to make it impossible to date *Baile in Scáil* before the eleventh century, *Echtra Chormaic* is probably a century younger still (see note 16), and I think they have to be studied in relation to each other. To me their point lies in the gifts brought back from the Other-world (which for the Irish definitely is Ge-ic, not Chthon-ic),<sup>20</sup> marks of special favour on the part of the supernatural beings and as such used in learned, historical, propagandistic comment on the reigns of Conn and Cormac.<sup>21</sup>) However, I include these tales

<sup>18</sup>) The lenated *f* (written *fb*) is silent in Irish.

<sup>19</sup>) A second version of Cormac's adventure has been edited (with a translation) by Vernam HULL in *PMLA*, vol. LXIV (1949), pp. 871-883.

<sup>20</sup>) See for this distinction the art. by H. J. ROSE: *Chthonian Cattle, Numen*, vol. I (1954), p. 216.

<sup>21</sup>) I find it highly significant and illustrative of the tenacity of imagery in Ireland that this can take such a form.



in c., because T. F. O'Rahilly appears to have seen in the presenting of the drink by the *Flaith Érenn* (in *Baile in Scáil*) a genuine relic from the ceremonial of the *banais rígi*: "It is likely that in pagan times the acceptance by the bridegroom of a draught of liquor handed to him by the bride signified mutual consent to the marriage."<sup>22</sup>)

### III. *The Observances of the King*

By observing them the King maintains the fertility of (his part of) Ireland.

- a. He has to keep his 'honour' ('face').
- b. He has to keep his body unimpaired.

Both a. and b. follow logically from the dogma that the King is in his person responsible for the fertility of the soil. Therefore his body ought to be without blemish. Now if he has been ungenerous, or has given a wrong decision, he calls forth the danger of being satirized by a poet, and such a satire (*der* is the Irish technical term) by its verbal magic is able to dishonour the King and bring about bodily damages — often ulcers or blisters on the face. He then has to go. Either he abdicates, or he is dethroned. Sometimes he seeks death, but for this see IV c.

It is not always possible to keep the motifs a. and b. strictly apart, and there are so many examples that I must choose a few standard ones.

- a. In *Cath Maige Mucrima* (The Battle of Mag Mucrima — §§ 63-66) it is told how king Lugaid mac Con gave a wrong verdict, and how his young foster-son Cormac gave the true judgment — for all

<sup>22</sup>) In an article *On the Origin of the Names Érainn and Ériu*, in *Ériu*, vol. XIV (1943) pp. 7-28; the passage quoted on p. 15.

Because of my statement in note 3, I am opposed to O'Rahilly's lavish use of the terms Earth-goddess, Sun-god, etc., especially when he writes on p. 27 of the *Ériu*-article: "In Celtic belief the Sun-goddess was also the goddess of earth and of its springs and rivers; or, to put the matter in different words, the Earth-goddess shared the attributes of the Sun-god, whose consort she was. These statements may appear startling to those mythologists who cling to the old idea of strictly 'departmental' deities; but the fact is incontrovertible, though naturally the matter cannot be argued out here." Why has not O'Rahilly seen that he perpetuated the wrong approach of the 'departmental' mythologists? For why speak of a Sun-goddess and an Earth-goddess if they are the same? Why differentiate them in the terminology? Why not be content with "puissances plus anciennes que les Dieux" (SJOESTEDT, *Dieux et Héros des Celtes*, Paris 1940, p. 36; there is an English translation, London 1949)?

the people to hear. "Thereupon one part of the house fell on the other, namely the part in which the false judgment was given . . . For a year after that [Lugaid] was in kingship in Tara, and not came grass through earth, nor leaf through trees, nor grain into corn. Then the men of Ireland expelled him from his kingship, for he had been an unlawful ruler."

The classical example of b. is Nuada with the Silver Hand who lost his Kingship by losing his hand in battle. He then got a hand of silver but this was not enough. When a most clever physician by a cure mixed of magic and something that sounds oddly like a modern technique of skin transplantation gave him back his hand, he was reinstated (*Cath Maige Tured*).

This unhelped for solution may set us on the track of one of the many psychological loop-holes human affairs cannot do without. It would seem that the Irish, if they wanted to get rid of an unpopular king, found his sustaining of a bodily defect of commanding importance, but that in the case of a respected one they were willing to await developments (and so perhaps to let 'Fate' decide by weather and harvest). And their sages must have known from long practice how impossible it was to save or shield a person — even when they wanted to — if he knew about his fated condition.<sup>23</sup>) At least there is a remarkable story on Fergus mac Léti which in my opinion reveals this conflicting thought. (A recent investigation<sup>24</sup>) has shown the text to be of considerable antiquity.)

King Fergus mac Léti one day saw a horrible water-monster (and now I quote the editor's translation:) "At the sight of it his mouth was wrenched back as far as his occiput, and he came out on land in terror. He said to his charioteer: 'How do I appear to thee?' 'Ill is thy aspect', said the charioteer, 'but it will be nothing more (?); sleep will take it from thee.' Thereupon the charioteer laid him down (in his chariot<sup>25</sup>) and he fell asleep.

While he slept the charioteer went in the meantime to the wise men of Ulster who were [assembled] in Emain Macha and told them of the king's adventures and his present condition. He inquired of them

<sup>23</sup>) We may compare the Australian aboriginal who dies when he has been put under incantations — in our time and in spite of all modern medicine.

<sup>24</sup>) *The Saga of Fergus mac Léti* by D. A. BINCHY, *Ériu* XVI (1952), pp. 33-48.

<sup>25</sup>) *In his chariot* forgotten in translation.



what king they would take in his stead, *since it would not be proper to have a blemished king in Emain*.<sup>26)</sup> The decision of the wise men of Ulster was that the king should come to his house, and that beforehand a clearance should be made of all the base folk so that there should be neither fool nor half-wit therein lest these should cast his blemish in the king's face; and further that he should always have his head washed while lying on his back so that he might not see his shadow in the water. For seven years he was diligently guarded [in this manner].” When the secret had come out the King went to the loch and fought the monster. He killed it, but died “and for a whole month the loch remained red from [the battle between] them.”

c. He has to keep his *geissi* (i.e. magical injunctions).

*Geissi* were demands and/or prohibitions, the violation of which resulted in disaster. I need not say much about them here as they were not restrictions imposed on Kings only. All important people had them and certainly everybody in Ancient Ireland was involved.<sup>27)</sup>

However, the Kings had special *geissi* over and above their personal ones. A tract on those has been published by Myles Dillon in 1951: *The Taboos of the Kings of Ireland*,<sup>28)</sup> and it is to one aspect of them I want to draw attention. Dillon has come to the conclusion that “the tract doubtless contains genuine old tradition.” For all that, when we find that the king of Tara is not allowed “to travel over Mag Cuillinn after sunset”, or “to strike his horses in Fán Cumhair”, we might be tempted to think that ‘tradition’ has not ended in obscurity but in nonsense. And yet — the principle behind such prohibitions can be understood if we start from a complex of (Irish) religious ideas.

To the mind of the pagan Irish, Fate works with the dangerous regularity of a well-set trap. For them no optimistic law of averages! Because Fate has struck in a certain place and under certain circumstances, they appear to be convinced that the disaster will happen again, given the same place and the same circumstances. To be on the safe side they must avoid either the place or one of the circumstances in future.

<sup>26)</sup> Italics mine.

<sup>27)</sup> An enormous mass of material in *The Survival of Geis in Mediaeval Romance*, by J. R. REINHARD, Halle 1933.

<sup>28)</sup> *Proc. Royal Ir. Acad.*, Vol. LIV, Section C, Dublin.



So the prohibition for the King of Tara "to travel over Mag Cuillinn after sunset" *can* serve an understandable purpose after all. If he keeps clear of that place or if he keeps clear of it in the evening, there will not happen to him the terrible calamity that befell one of his remote predecessors when travelling after sunset over Mag Cuillinn.

#### IV. *What happens when the equilibrium is disturbed ?*

The (sacral) King tries all his life to keep in balance with the forces of Fate and magic, but any moment the magic *of his enemies* may prevail, and Fate — of course — always is stronger in the end. Then the equilibrium is disturbed and

a. The King is killed in battle. That is his 'natural death', I should say. say.

b. The King dies from a broken *geiss*. The most poignant stories are those in which the King (or Hero) breaks his *geissi* one after the other, not because he is careless, but because Fate or enemy magic manoeuvres him into doing so. Sometimes one gets the impression that Fate warns the King of his impending doom through the breaking of his *geissi*.

c. The King loses 'face' and dies from 'shame' (?)

Under this head could be brought the death of Fergus mac Léti (see III b.), who wanted to be avenged for his disfiguration on the water-monster that caused it, and who died victorious. The most striking example still is the death of King Cá(i)er of Connacht, who was unjustly satirized by his own nephew, Nede. The satire resulted in three blisters on the face of the King "who escaped from there, that nobody might see (the) basis of reproach." Then Nede became King. The repentant successor tried to visit his uncle in the following year, but Cáier died "of shame" (*ar féile*) when he saw him. (Nede himself was magically punished after this)<sup>29</sup>.

d. Is the King ever ritually slain?

I have found no instances of this. As far as I can make out, a., b., and c. make d. unnecessary.

<sup>29</sup> The story (or part of it) in the different recensions of CORMAC's Glossary (*Sanas Cormaic*), s.v. GAIRE.

# DER SAKRALCHARAKTER DES GERMANISCHEN KÖNIGTUMS

VON

OTTO HÖFLER

München-Wien

Das germanische Königtum ist wegen seiner weltgeschichtlichen Wirkung in einem breiteren historisch-politischen und juridischen Schrifttum untersucht worden als das Herrschertum der meisten anderen Völker und Kulturkreise. Aber wenn heute für das Königtum der meisten Länder ein sakraler Ursprung und sakrales Wesen durchaus zugestanden wird, so ist dem Königtum der Germanen ein sakraler Charakter bisher noch keineswegs allgemein zuerkannt.<sup>1)</sup>

So könnte der Eindruck entstehen, dass gerade diese Völkergruppe, die in der Geschichte so weit ausgegriffen und so lange gewirkt hat, dem Sakralen fremder gewesen sei als andere — wenigstens in der Gestaltung ihres wirklichen historischen Lebens —, oder dass sie sich früher und radikaler aus den religiösen Bindungen gelöst habe als jene sakral durchformten Völker, denen eine solche weltgeschichtliche Rolle oder eine so lange währende Geschichtswirkung nicht beschieden war. Ja, es könnte sich wohl auch, angesichts der heute bereits erkennbaren globalen Verbreitung sakral gebundener Herrschaftsformen, die Meinung bilden, dass ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der breiten geschichtlichen Entfaltung der Germanen und dem angeblichen Profancharakter ihrer Lebensordnungen bestanden habe. — Dass gerade germanische Völker zusammen mit den romanischen sich dem Christentum früher öffneten als die meisten Völker der Oekumene, erschiene dann freilich als ein besonderes Paradoxon.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu jetzt die Sammelveröffentlichung: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen = Mainauvorträge 1954 (Vorträge und Forschungen, hgg. vom Institut für geschichtliche Landesforschung des Bodenseegebietes in Konstanz, geleitet von Theodor Mayer, Bd. III, 1956). Dort ist auch dieser Vortrag gehalten worden (s. ib. S. 75 ff.).

Die Lehre von der Religionslosigkeit der germanischen Lebensordnungen und Staatsformen lässt sich indessen als irrig erweisen. Auch bei den germanischen Völkern zeigt sich die Ordnung ihres geschichtlichen Lebens, soweit wir zurückblicken können, an sakrale Mächte gebunden.

In dem überaus umfangreichen wissenschaftlichen Schrifttum historischer und juridischer Art, das um das germanische Königtum entstanden ist, wurde die Frage nach dem Sakralcharakter dieser Institution sehr häufig überhaupt nicht gestellt, als sei entweder ihr nichtsakrales Wesen eine Selbstverständlichkeit oder aber bereits wissenschaftlich nachgewiesen — oder als sei eine eventuelle sakrale Grundlage des Königtums, falls eine solche bestanden hätte, doch nur eine bloß die Religionswissenschaft berührende Sondererscheinung, der weder geschichtlich-politische noch rechtliche Bedeutung zukäme: weshalb der Staats- wie der Rechtshistoriker von ihr absehen dürfe, ohne dabei den von ihm betrachteten Sektor dieser geschichtlichen Erscheinung zu beeinträchtigen oder seine Wesensstruktur zu verkennen.

Doch diese Voraussetzung träfe nur dann zu, wenn eine Bindung des Königtums an das Heilige, wo eine solche bestanden hat, einen isolierbaren „Sektor“ dieser Gesamterscheinung gebildet hätte, der ohne jeden Zusammenhang mit deren übrigen „Sektoren“ gewesen wäre und ohne Einfluß auf sie — also bedeutungslos für die politischen, rechtlichen, militärischen, ethischen und sonstigen Funktionen des Königtums. Dann freilich könnte bei der Betrachtung jeder dieser Funktionen von den anderen ohne Erkenntnisschädigung abstrahiert werden.

Diese Voraussetzung aber trifft nicht zu. Denn ein Ganzes wie das Königtum — das eine Ganzheit sowohl in seiner geschichtlich-konkreten Realität wie im Bewußtsein der an ihr beteiligten Menschen darstellt — ist nicht aus isolierten Sektoren zusammengesetzt, welche durch das Denken wieder radikal getrennt werden könnten, ohne daß dabei Wesenszusammenhänge zerstört würden.

Wenn das wissenschaftliche Bild des germanischen Königtums heute so häufig als unsakral erscheint, so liegt die Ursache dieses Zustandes nicht in den geschichtlichen Quellen, sondern in der Methode ihrer Behandlung.

Es fehlt auch im germanischen Raum keineswegs an historischen



Tatbeständen, die sowohl der staatlich-rechtlichen Institution des Königtums als auch, zugleich, der Sphäre des Numinosen angehören und also — rein materialmäßig — Verbindungsstücke oder Bindeglieder zwischen der Sphäre des Staatlichen und der Sphäre des Numinosen bilden (wenn hier vorläufig das Bild zweier „Sphären“ und ihrer Verbindung erlaubt ist, obwohl, wie noch auszuführen, der Begriff der Durchdringung gemäßer wäre).

Um hier zunächst nur einige solche Tatbestände zu nennen:

Eine große Anzahl von altgermanischen Königsfamilien führte ihren Ursprung auf göttliche Mächte zurück.

In den Traditionen von einzelnen Königen oder vom Königtum, die im Volk vererbt wurden, erscheinen sehr häufig Motive numinosen Charakters.

Im Zeremonial des Königtums finden wir Handlungen, Normen und Vorstellungen, die ihren Ursprung im Numinosen haben und durch vergleichende morphologische Methoden zum wesentlichen Teil als urtümlich erwiesen werden können.

Allerdings stehen diese und andere zugehörige Überlieferungen nicht als ein geschlossenes System oder als abgerundetes Bild vor uns. Darin besteht eine der Hauptschwierigkeiten für die Erforschung gerade des germanischen Sakralkönigtums.

Denn in den ersten Jahrhunderten, die uns schriftliche Nachrichten über das germanische Königtum bieten, sind es die antiken Kriegsgegner, die berichten, und die haben kaum je nach dem Sinnzusammenhang des germanischen Staatsdenkens gefragt. Eine systematische Darstellung dieses Denkens geben auch weder Runeninschriften noch andere frühmittelalterliche Schriftquellen. Vielmehr ist es eine Sammlung von Fragmenten, auf die wir angewiesen sind. Es fragt sich, ob sie sich als Teile ehemaliger geistiger und institutioneller Ganzheiten verstehen lassen.

Die erste methodologische Entscheidung bei der Interpretation von Überlieferungen, die zugleich real-historisch und mit Numinosem verbunden sind, ist die, ob eine realistisch-kritische Auswertung ihr Numinoses eliminieren solle resp. dürfe.

Sehr häufig hat man ja solche Traditionsbestände — also etwa die Herleitung der Königshäuser von göttlichen Mächten — bei der Quellenkritik systematisch eliminiert, und zwar im Zeichen des Realismus, weil ja doch offenbar solche genealogische Zusammenhänge

nicht real, nicht historische Wirklichkeit seien.

Doch ein solcher Realismus kann nicht als wirklich kritisch bezeichnet werden.

Denn wenn die realistische kritische Geschichtsforschung sich an die geschichtlichen Realitäten halten will — natürlich mit Recht! —, dann muß sie zu diesen Realitäten nicht nur Dinge, Personen und Ereignisse zählen, sondern auch die Kräfte des geschichtlichen Lebens.

Bei Traditionen wie Götterabstammungssagen, Überlieferungen von der Wirkung und Wichtigkeit heiliger Orte und Gegenstände (etwa: Krönungssteine, Königsinsignien usw.), heiliger Handlungen und Formeln wird gefragt werden müssen, ob und in welchem Ausmaß diese „irrationalen“ Dinge damals geglaubt worden sind. Denn zu den realen, wirkenden und also wirklichen Kräften der Geschichte zählen die Glaubenskräfte der Völker gewiß nicht weniger als ihre wirtschaftlichen Energien oder ihr Machtwille. Ein wirklich kritischer historischer Realismus hat an erster Stelle nicht zu fragen, ob ihm die Inhalte solcher Glaubensvorstellungen berechtigt erscheinen oder nicht, sondern welche historische Dynamik ihnen innewohnte. Wenn sie im geschichtlichen Leben wirkten, waren sie historische Wirklichkeiten.

Es erhebt sich also die methodologische Frage, ob sich Kriterien finden, die uns darüber Auskunft geben, welche historische Dynamik wir den genannten historischen Überlieferungen zuschreiben dürfen.

Um mit jenen mythischen Königsstammbäumen zu beginnen:

Waren sie bloße literarische Ornamente, wie so viele Forscher das vorausgesetzt haben, oder waren sie vielleicht Fiktionen, die von ihren Erfindern nur ersonnen waren, um die Menge zu täuschen, aber von den Eingeweihten mit einem Augurenlächeln quittiert wurden? Dann wären jene Mythen wenigstens bei den Getäuschten wirksam und somit zur realen historischen Kraft geworden.

Oder war die von den mythischen Stammbäumen prätendierte Lebensverbindung der realen Könige mit göttlichen Mächten ein Glaubensinhalt, der den Königen zugleich mit dem Blutszusammenhang auch einen Wesenszusammenhang mit göttlicher Macht zuschrieb — und nicht nur einzelnen Königen, sondern der Institution des Königtums als solcher, der geistigen Potenz der Königs-Würde?

Denn Würde ist etwas grundsätzlich anderes als bloße Macht.



Macht kann auch ein Usurpator haben, ohne doch je die Autorität der Würde erreichen zu können. Umgekehrt kann ein König, dem die Macht verloren geht, gleichwohl etwas vom Irrationalen der Herrscherwürde bewahren — wie etwa Shakespeares Richard II.<sup>2)</sup> Wie verhält sich diese Würde zum Numinosen?

Wir gehen von dem Tatbestand aus, daß mythische Stammbäume alter Königsfamilien bei einer ganzen Reihe von germanischen Völkern überliefert wurden:

Göttliche Personen als Ahnherren von Herrscherhäusern werden genannt in den Genealogien der acht angelsächsischen Königreiche: Essex, Ost-Angeln, Wessex, Kent, Mercia, Deira, Bernicia und Lindisfari; dort sind es vor allem *Woden* und *Geat* (= altnord. *Gaut*), die als Königsahnen genannt werden<sup>2a)</sup>. *Gaut* erscheint auch als Ahnherr der ostgotischen Könige, der Amaler (in der Form *Gapt* bei Jordanes<sup>3)</sup>), und als Ahnherr der Langobardenkönige Audoin und Alboin — dort in der langobardischen Lautform *Gaus*<sup>4)</sup>.

Das Königshaus von Schweden, das in Uppsala herrschte und als dessen Nachfahren die Könige von Norwegen bis ins Mittelalter angesehen wurden, führte sich auf den Gott *Yngvi-Frey* zurück und nannte sich nach diesem Ahnherrn *Ynglingar*.

In diesem Fall können wir die Tradition rund ein Jahrtausend hinter die klassische altnordische Literatur zurückverfolgen. Denn Tacitus

<sup>2)</sup> Historische Dichtungen auch noch der Neuzeit können in das Wesensbild des Königtums, wie es der Gemeinschaft erschienen ist, unmittelbare Einblicke gewähren, so bei Shakespeare, dessen Bild der numinosen Königspotenz und ihrer irrationalen Kräfte nicht allein die Auffassungsbereitschaft von Shakespeares Publikum erkennen läßt, sondern auch — wie W. CLEMEN (*Shakespeare-Jahrbuch* 68, 1932, S. 56 ff.) sehr eindrucksvoll gezeigt hat — als Ausdruck alter traditioneller englischer Anschauungen vom Wesen des Königtums gelten darf. Über das Bild des Herrschertums bei Grillparzer s. M. RASSEM, *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 30, 1956, S. 417 ff. — Über das „Traditionsecho“ des Königtums in der altgermanischen Dichtung s. Verf., *Germanisches Sakralkönigtum*, Bd. I, 1952, S. XIV f., 83 ff., und bes. Bd. II. (noch nicht erschienen); vgl. u. S. 637 ff.

<sup>2a)</sup> J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*<sup>4</sup>, III. Bd., S. 377 ff.: vgl. W. G. SEARLE, *Anglo-Saxon Bishops, Kings and Nobles*, 1899, S. 251 ff.

<sup>3)</sup> *Getica* XIV, 79; über die dort erscheinende Schreibung *Gapt* s. u. a. K. HELM, *Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache u. Lit.* 62, 1938, S. 27 ff. Skeptisch Hans KUHN, *Festschr. f. J. Trier*, 1954, S. 417. Dazu auch Verf., *a.a.O.*, II. Bd.

<sup>4)</sup> *Edictus Rothari* (MG, *Leges* IV, S. 2): *ex genere Gausus*; vgl. *Hist. Langob.*, *Codex Gothani* (MG, *Script. rer. Langob.*, S. 9).



sagt im 2. Kapitel der "Germania", daß sich die Germanen in Überlieferungen, welche schon damals, im Jahre 98 n. Chr., alt (*carmina antiqua*) waren, insgesamt auf den Gott *Tuisto* und seinen Sohn *Mannus* zurückführten. Diesem göttlichen *Mannus* (er entspricht dem indischen *Mánus*)<sup>5)</sup> schrieben sie drei Söhne als Stammväter der drei Teile des germanischen Gesamtvolkes zu, von denen der nördlichste, am Meer wohnende, nach seinem Ahnherrn *Ingaevones*<sup>6)</sup> geheißen habe: Also muß schon im 1. Jh. n. Chr. ein göttlicher \**Inguaz* oder \**Inguan-* als Stammvater dieser Germanengruppe verehrt worden sein — wie noch über ein Jahrtausend später *Yngvi* (älter \**Inguan-*) bei den Schweden, Norwegern und, wenigstens zum Teil, bei den Dänen als göttlicher Ahnherr angesehen wurde.

Hier handelt es sich also um mythische Überlieferungen, die nicht von Mächten und Gottheiten in einem von der Menschenwelt radikal getrennten Götterreich handeln. Sondern jene für die Frühzeit so unabsehbar wichtige Wesensverbindung, die dem realen Abstammungs-Zusammenhang beigemessen wurde, wird hier zwischen göttlichen Potenzen und den menschlichen Nachfahren vorausgesetzt.

Die in beiden Fällen beobachtbare Langlebigkeit dieser Abstammungs-Traditionen (sie ist sowohl bei \**Ingua-*: *Yngvi* wie bei *Mánus*: *Mannus* über mehr als ein Jahrtausend unmittelbar festzustellen) deutet darauf, wie wichtig diese Überlieferungen genommen worden sind. Ihr Inhalt aber besagt ja, daß die Könige sowohl wie ihre ganzen Völker in sich etwas von göttlicher Substanz zu tragen und fortzuerben glaubten — eine für die Selbstbeurteilung und Selbsteinschätzung jener Kulturen, für ihre „Anthropologie“ und ihr geistiges Klima offenbar grundlegende Anschauung. Und die Könige erscheinen dabei, im gottverbundenen Gesamtvolk, als *primi inter pares* — dem göttlichen Ursprung besonders nahe (vermutlich, wo man darüber genauer nachdachte, nach dem Bild der Primogenitur vorgestellt: doch ist uns von solchen Spekulationen nichts überliefert — denn die eddische

<sup>5)</sup> Die Traditionen von diesem göttlichen Urmenschen und Ur-Ahnherrn (vgl. Arthur CHRISTENSEN, *Festschr. f. F. C. Andreas*, 1916, S. 63 ff., und *Archives d'études orientales* 14, 2, 1934, S. 33 f., 44) müssen mit den germanischen von *Mannus* urverwandt sein, s. MUCH, *Die Germania des Tacitus*, 1937, S. 23; formal unmittelbar zugehörig noch got. *manasēþs* νόσμος, mit einfachem -n-.

<sup>6)</sup> Germ., cap. 2; bei Plinius, Nat. Hist. 4, 96: *Ingvaeones*; ib. 4, 99: *Ingvaeones*; das Y- statt I- im nord. *Yngvi* und dem davon abgeleiteten *Ynglingar* ist lautgesetzlich (Labialumlautung durch das folgende -v-).

*Rígsþula* mag eher als Kunstdichtung denn als unmittelbare Glaubensausdruck anzusehen sein).

Etwas weniger deutlich ist die Verbindung dänischer Fürstengeschlechter mit den mythischen Urkönigen *Fróði* und *Dan*, die Verbindung der nordischen Dynastien der Skjöldunge und Skyllfinge mit den Ahnherren *Skjöld* und *Skyllfing* (bei denen lange bezweifelt worden ist, ob sie echte Göttergestalten waren oder bloß abstrahierte Sprachfiguren, sekundär aus den Gruppennamen *Skjöldungar* und *Skyllfingar* als Vorfahren konstruiert<sup>7)</sup>). Dagegen ist *Langbarðr* — zum Stammesnamen der Langobarden stimmend — im Norden ausdrücklich als Name Odins belegt, was diesen Gott als den Ur-Langobarden zu kennzeichnen scheint<sup>8)</sup>. Im an. *Svafnir* darf der Eponymos der *Sváfar* (Schwaben) gesehen werden, wenngleich ihn die Edda nicht ausdrücklich als Königsahnherrn nennt<sup>9)</sup>. Die Abstammungssage der Merowinger ist problematischer<sup>10)</sup>. Im *Mercurius Cimbri(an)us* der Weihesteine von

<sup>7)</sup> Vgl. Axel OLRIK, *Danmarks Heltedigtning* I, S. 223 ff.; II, 225 ff., 239 ff.; über *Skjöld* als Kultgott bes. Magnus OLSEN, *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne* I, S. 219 ff.

<sup>8)</sup> Vgl. H. FALK, *Odensbeite* (*Skrifter, utg. av Det Norske Videnskaps-Akad. i Oslo*, Hist.-filos. Kl. 1924, Nr. 10 S. 22). Hans KUHN, *a.a.O.*, S. 417, vermutet in dem Namen nicht den der Langobarden, sondern eine Bezeichnung des Gottes als „Langbart“. Doch dafür erwartete man eher ein an. \**Langskeggr* (vgl. *Síð-skeggr*, *Síðgrani*, Lex. poet.<sup>2</sup>, S. 497). Die höchst auffallende an. poetische Bezeichnung *langbarðr* für „Schlange“ (þulur IV, qq<sup>3</sup>) ist wohl am ehesten so zu erklären, daß der Ahnherr der Langobarden in Schlangengestalt gedacht werden konnte (in der ja auch Odin erschien, s. de VRIES, *Agerm. Rel.-Gesch.*, II<sup>1</sup>, S. 179); denn nach der Vita S. Barbati (7. Jh.) wurde bei den Langobarden tatsächlich Schlangenkult getrieben: *viperam auri metallo formatam summi pro magnitudine dei supplici devotione venerari videbantur*, s. GRIMM, *Dt. Mythol.*<sup>4</sup>, II, S. 570. Als „langbärtig“ kann der an. Name die Schlange schwerlich bezeichnet haben, wohl aber als den *summus deus* der Langobarden.

<sup>9)</sup> Wohl aber als Odinsnamen, s. Grímnismál 54; dazu þulur IV jj. KUHN, *a.a.O.*, S. 418, deutet *Sváfnir* (mit -ā-?) als „Einschläferer“. Doch in der Edda erscheint *Svafnir* (die Hs. hat kein Längezeichen, aber auch nicht in *svavaland* und *svavakonungr*!) auch als Königsname belegt (HHj 1,2), daneben *Svávakonung* und *Svávaland* (Pr.), ferner die mythische *Sváva*. Dazu in Grímnismál 34 und 54 *Öfnir ok Svafnir* (mit -a-; vgl. GERING-SIJMONS, *Komment.* I, S. 204), in Str. 34 als mythische Schlangen; über Str. 54 s.u. Es liegen hier wohl ursprünglich zwei Wörter vor, mit -ā- zu „einschläfern“, mit -a- zu „Schwaben“; wenn dieses -ā- vor -fu- gekürzt wurde (vgl. NOREEN, *Aisl. Gr.*<sup>4</sup> § 127), konnten beide vermischelt werden. Vgl. u. Anm. 71.

<sup>10)</sup> Zu Fredegars Notiz s. GRIMM, *a.a.O.* I, S. 324; zuletzt K. HAUCK, *Lebensnormen und Kultmythen in germ. Stammes- und Herrschergenealogien*, *Saeculum* VI, 1955, S. 196 ff.



Miltenberg und Heiligenberg<sup>11)</sup> ist *Mercurius* (d.i. *Wodan*: vgl. *dies Mercurii* = *Wodanes dag*) als Kimberngott bezeugt: doch wiederum nicht ausdrücklich als Königsahnherr<sup>12)</sup>, wie er es bei den angelsächsischen Dynastien war.

Bei den Kontinentalgermanen des Mittelalters werden wir über solche genealogische Mythen seltener unterrichtet als in Skandinavien und England, denn hier setzen die Aufzeichnungen erst in einer Zeit ein, die — im Gegensatz zum Norden und zu England — den vorchristlichen Überlieferungen abhold war. Doch können auch hier manche Einzeltraditionen mit Hilfe jener altertümlicheren interpretiert werden<sup>13)</sup>.

Der überlieferte Tatbestand der genannten Genealogien stellt uns vor die Frage:

An welche *Art* von Zusammenhang zwischen den realen regierenden Königen und ihren mythischen Ahnherren hat man in der Zeit geglaubt, in der diese Traditionen entstanden und weitergegeben wurden?

Die prinzipiell denkbaren Möglichkeiten erstrecken sich von einer absoluten Wesensidentität zwischen dem mythischen Ahnherrn und seinen Nachkommen über verschiedene Arten einer „Repräsentation“ des Gottes durch den König bis zu dem Minimum eines leeren Formalismus, bei dem die Nennung von göttlichen Personen in jenen Genealogien nur eine inhaltslose Formalität gewesen wäre, eine bloße Floskel ohne Glaubenswert und ohne jedes geistige Gewicht.

Die erste dieser Möglichkeiten, eine absolute Wesensidentität zwischen dem mythischen Vorfahren und dem lebenden Nachkommen, würde eine uneingeschränkte Wiedergeburt des Ahnen in seinen Nachkommen voraussetzen. Solche Vorstellungen scheinen in manchen Kulturen vorzukommen.

In Skandinavien, oder wenigstens in Westskandinavien, herrschte lange Zeit der Brauch, daß nach dem Tod eines Familienmitgliedes der erste Knabe, der in der Familie geboren wurde, den Namen des Ver-

<sup>11)</sup> CIL XIII, 6604, 6605, 6402; vgl. ib. 6742.

<sup>12)</sup> Jedoch *Mercurius rex* in Nijmwegen, s. CIL XIII, 1326, vgl. de VRIES, *a.a.O.* I<sup>1</sup>, S. 167 f., 170.

<sup>13)</sup> Vgl. die wichtigen grundsätzlichen Ausführungen von K. HAUCK, *a.a.O.*, S. 186 ff.



storbenen erhielt — und zugleich dessen „Heil“, seine Eigenart, vielleicht auch sein Wesen, ja wohl sogar seine Person<sup>14)</sup>).

In die Nähe dieses Typus von Wiedergeburtsglauben stellt sich, ohne mit ihm identisch zu sein, eine Überlieferung von König Olaf dem Heiligen, dem Bekhrer Norwegens, der 1030 fiel: wir kennen die Vorstellung (die zur Empörung des Königs sogar in seiner Gefolgschaft vertreten war), er sei die Wiedergeburt eines in derselben Sakral Sippe fünf Generationen zuvor lebenden Ynglingen-Königs, der ebenfalls Olaf geheißen hatte, sicher historisch war, und an dessen Grabhügel in Geirstad am Oslofjord man kultische Opfer darbrachte, da er als „Alfe“, als göttliches Wesen galt<sup>15)</sup>. Immerhin hätte König Olaf nach dieser Vorstellung nicht als wiedergeborener Gott, sondern als reinkarnierter deifizierter Mensch gegolten. Doch diese Tradition scheint recht isoliert.

Hingegen wird von den schwedischen Ynglingen-Königen überliefert, daß jeder von ihnen neben seinem individuellen Namen auch den Namen *Yngvi*, also den Namen seines göttlichen Ahnherrn, getragen habe. Unser Gewährsmann, der Isländer Snorri Sturluson (der um 1216 selbst in Norwegen und Ostskandinavien gewesen war), berichtet, daß die Ynglingen-Könige den Namen *Yngvi* als *tignarnafn*, etwa zu übersetzen mit: „Würdenamen“, neben ihrem Hauptnamen getragen haben<sup>16)</sup>.

Schon oft ist gesagt worden, daß dieses Führen des Gott-Namens durch den König bedeuten müsse, daß der König den Gott „repräsentierte“.

Nur wird man sich unter Religionshistorikern darüber klar sein, daß unter dem Wort „repräsentieren“ sehr verschiedene Möglichkeiten zusammengefaßt werden können.

Wieder reicht die Skala der Möglichkeiten von einer leeren (oder

<sup>14)</sup> Grundlegend G. STORM, *Arkiv för nordisk filologi* 9, 1893, S. 199 ff.; dazu später bes. GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen* I<sup>5</sup>, 1955, S. 293 ff. Vgl. Verf. *Zur Bestimmung mythischer Elemente in der geschichtlichen Überlieferung*, in: *Beiträge zur deutschen und nordischen Geschichte*, Festschr. f. O. SCHEEL, 1952, bes. S. 16 ff.

<sup>15)</sup> Flateyjarbók 2 (1862), S. 6 ff.; *Den Store Saga om Olav den Hellige*, av O. A. JOHNSEN og J. HELGASON, Oslo 1941, II, S. 715 ff.; vgl. Verf., *a.a.O.*, S. 16 f. Der Glaube an die Wiedergeburt hat hier nicht einfach 5 Generationen übersprungen: mindestens ein Zwischenglied ist in Olaf Geirstaðalf dem Jüngeren, einem Großneffen des Älteren, bezeugt, s. Snorris Haraldssaga Hárfagra, cap. 21.

<sup>16)</sup> Ynglingasaga, cap. 10 und 17.

leer gewordenen) Formalität bis zur Wesensgemeinschaft zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten.

Die radikalste der Möglichkeiten wäre ein Königsfetischismus, der in dem Herrscher auf dem Königsstuhl zu Uppsala und Oslo den leibhaftigen Gott *Yngvi-Frey* sitzend geglaubt hätte. Der Gott wäre dann im König gesehen worden und nur im König, ohne über dessen leibliche Person hinauszuragen.

Gegen diese Auffassung aber scheint mir klar zu sprechen, daß der Gottnamen *Yngvi* von den Ynglingen-Königen ja nur als *tignarnafn* — als Würdenamen — neben dem Individualnamen getragen wurde, nicht als als Haupt-Name.

Der Gott *Yngvi-Frey* wurde auch als *veraldar-guð* bezeichnet, als „Welt-Gott“<sup>17)</sup>, nicht etwa nur als Nationalgott eines einzelnen Stammes.

Andererseits gab es *Yngvi*-Könige nicht nur in Uppsala und Oslo, sondern wohl auch anderswo, so vermutlich im südschwedischen Småland in *Inglinge*<sup>18)</sup>, so wie es in verschiedenen Gegenden bei verschiedenen germanischen Stämmen *Wodan*-Könige gegeben hat<sup>19)</sup>.

Das kann kaum so ausgelegt werden, daß jeder dieser Stämme den Gott nur bei sich allein anwesend geglaubt hätte. Sondern es war wohl so, wie etwa die Griechen zwar den Zeus von Dodona im Heiligtum zu Dodona anwesend glaubten — zugleich aber in ihm den Herrscher des Himmels sahen, der über der Welt thront; auch Zeus war ja nach dem alten Glauben ein „Welt-Gott“. Und trotzdem wurde er in verschiedenen Heiligtümern verehrt, mit denen er in besonderer Weise verbunden gedacht wurde: ein durchaus typischer Tatbestand.

Wir müssen uns, wenn es uns um historisches Verstehen zu tun ist, hüten, derlei Vorstellungen für psychologisch unmöglich zu halten: denn es gibt ja zahlreiche und wichtige Belege für die Glaubensvorstellung, daß die Gottheit ihre Stätte in der höheren oder ewigen Welt habe, und daß sie trotzdem im Heiligtum, an der Kultstätte verweile — dauernd oder in besonderen, begnadeten Zeiten.

<sup>17)</sup> s. de VRIES, *a.a.O.*, II, S. 256; vgl. ib. I, S. 240.

<sup>18)</sup> s. Verf., *Sakralkönigtum* I, S. 262, Anm. 25.

<sup>19)</sup> Die Tradition, daß die norwegischen Ynglinger aus Uppsala eingewandert seien, ist mehrfach angezweifelt worden, s. Lit. bei WESSÉN, Uppsala Universitets Årsskrift 1924, 2, Abh. 6, S. 62 ff.; S. BEYSLAG, *Konungasögur* (Bibl. Arnarnagraciana VIII), 1950, S. 83 ff. Es konnten Yngvi-Dynastien auch in beiden Ländern unabhängig bestehen.



Ich glaube, es läßt sich erweisen, daß eine solche Vorstellung auch die Seele des alten germanischen Königtums war:

Im König ist ein Wesensanteil von der Gottheit lebendig vorhanden. Aber das heißt nicht, daß die Gottheit von ihrem Weltenthron herabsteige und nur allein auf dem Königstuhl anwesend sei.

Vielmehr ist der menschliche König gleichsam nach oben hin mit dem Gott verbunden, und die Gottheit, eine Macht göttlichen Wesens, kann in ihm weilen.

Seine Königs-Würde fließt ihm von dort her zu, und seine Majestas und Macht beruht darin, daß er unter dieser Gottesmacht steht und eben dadurch mit ihr verbunden ist, ihr dienstbar und untertan.

Es bleibt also als etwas Wesentliches die Spannung zwischen dem menschlichen König und der ihn erhöhenden, anstrahlenden göttlichen Macht<sup>20</sup>).

Es ist gewiß ein anderes, ob die germanischen Könige als „Beamtenkönige“<sup>21</sup>), als bloße Amtsfunktionäre in die Welt des christlichen Mittelalters eintraten — oder aber als Träger und Diener geheiligter Mächte, denen religiöse Verehrung dargebracht wurde.

Ein solcher König ist nicht ein Gott, wie es viele der Caesaren für sich in Anspruch nahmen, aber es ist ein Stück von göttlichem Sein in ihm

Dies muß wohl bedeuten: die individuelle Person des Königs wurde durch seine *Yngvi*-Würde nicht konsumiert, sondern bestand neben ihr oder unter ihr weiter.

Das ist umso bemerkenswerter, als wir aus Skandinavien andere Fälle von Sakralkönigtum kennen, wo der Würde-Name — aber hier freilich nicht ein Gott-Name! — den Individualnamen gänzlich verdrängt und konsumiert hat oder nur einen individualisierenden Zusatznamen neben sich duldet.

Dies gilt wohl von einer Reihe von norwegischen Kleinkönigen aus dem Hallingdal, an. *Haddingjadalr*, die alle *Hadding* hießen — das bedeutet: Träger des langen, sakralen Königshaars, an. *baddr* (<

---

<sup>20</sup>) Vgl. Verf., *Das Opfer im Semnonenbain und die Edda* (in: *Edda, Skalden, Saga* — Festschr. f. F. GENZMER, 1951), S. 14 ff.

<sup>21</sup>) Vgl. etwa Claudius v. SCHWERIN, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*<sup>4</sup>, 1950, S. 66 (s. auch ib. S. 23). Dagegen seine *Germ. Rechtsgesch.*<sup>2</sup>, 1944, S. 27 ff., 83.



\**hazd-*), ein Name, der auch im Königsgeschlecht der Vandalen, den Hasdingen, ein Gegenstück hat<sup>22</sup>).

Und zweitens erzählt der Codex Regius der Älteren Edda, daß die Könige, die *Helgi*, d.i. „der Heilige“, „der Geweihte“, hießen, Wiedergeburten ihrer gleichnamigen Vorgänger gewesen seien<sup>23</sup>). Ich habe an anderer Stelle<sup>24</sup>) zu zeigen versucht, daß in diesen *Helgi*-Königen, deren Partnerinnen als Wiedergeburten der *Sváva* — der Repräsentantin des Schwaben-Stammes — galten<sup>25</sup>), sich eine höchst altertümliche Sakralinstitution manifestierte, die mit dem von Frazer herausgearbeiteten Typus von Sakralkönigtümern und Königsopfern eine überraschende Verwandtschaft zeigt<sup>26</sup>).

Hier dagegen ist ein Transzendenz-Verhältnis anzunehmen:

*Yngvi-Freyr* wird im Altnordischen, wie schon erwähnt, auch als *veraldar-guð* — wörtlich: „Welt-Gott“ — bezeichnet. In solcher Funktion war er wohl schon früh in manchen Kulturen auch Himmels-Gott und Gatte der *Nerthus*, die Tacitus als *Terra mater* kennzeichnet<sup>27</sup>).

Wenn der König auf dem Königssitz von Uppsala und Oslo diesen Welt-Gott repräsentierte, dann nicht in dem Sinn, daß er ihn von solcher universalen Größe auf Menschenleibesmaß beschränkt und herabgezogen hätte.

Sondern der herrschende reale König hatte zwar nach solchem Glauben einen realen Wesensanteil an dem Welt-Gott, von dem er leiblich herstammte und dessen Gott-Namen er neben dem seinen trug: aber er war nicht der ganze Gott.

Denn dieser „Welt-Gott“ stand über dem Volk, zugleich aber auch über dem König, und dieser hatte nicht nur den Würde-Namen von

<sup>22</sup>) s. Fornaldar Sögur II, S. 8; Flat. I (1860), S. 24; dazu Verf., a.a.O., S. 67, Anm. 267; andere Verdrängungen des Individualnamens durch die sakrale Funktionsbezeichnung ib. 16 ff. (*Helgi*), 61 ff. (*Sváva*, *Veleda* u.a.). — Die Form *Hasdingi* bei Cassiodor, Variar IX, I, 2; vgl. Cassius Dio 71, 12.

<sup>23</sup>) Abschluß der *Helgakviða Hjörvarðssonar* und der *Helgakviða Hundingsbana* II (Prosa).

<sup>24</sup>) Festschr. f. F. GENZMER (s.o. Anm. 20), S. 12 ff., 23 ff.

<sup>25</sup>) ib. S. 12 ff. u. Anm. 48, S. 23 ff., 61 ff.

<sup>26</sup>) ib. S. 19 ff.

<sup>27</sup>) Germ., cap. 40. Die kultische Verbindung der *Nerthus* mit dem alten Himmels-gott hat Magnus Olsen noch aus dem norweg. Ortsnamenpaar *Njarðarlög* und *Tysnes* nachgewiesen (Skrifter utg. av Det Norske Vid.-Akad., Hist.-fil. Kl. 1905, Nr. 5); zur kultischen Hochzeit des Gott-Repräsentanten s. de VRIES, a.a.O. II, S. 267 ff. (mit Lit.); vgl. E. ELGQUIST, *Studier rörande Njordkultens spridning bland de nordiska folken*, Lund 1952, S. 23 ff.

ihm, sondern auch seine Würde selbst, sein Königs-Numen, das von der Würde und Macht des Gottes herabstrahlte und am Wesen des Gottes Anteil hatte.

Wenn der die Institution des Ynglingen-Königtums tragende Glaube im wesentlichen diese Struktur hatte, so darf man ihm *Transzendenz* in diesem Sinn zusprechen:

Der König hat Anteil am Wesen des Gottes, aber er ist nicht mit ihm identisch, sondern der Gott ist mehr und größer als der König — der König steht unter dem Gott, hat seine Würde von ihm und ist in solchem Sinn der Gottwürde durch ein Dienen verbunden: aber es ist nicht ein Dienstverhältnis, wie es den Sklaven an seinen Herrn bindet, sondern eine Wesensbeziehung, eher vergleichbar der des Sohnes zum Vater. Der Sohn steht unter dem Vater, aber in Bluts- und auch dadurch in Wesensverbindung mit ihm. —

Wenn dem so war, dann begreifen wir auch den Glauben, daß das, was aus dieser höheren Welt in das Menschendasein herüberwirke, eine *höhere Realität* besitze als die gewöhnliche Wirklichkeit. Jene Grundanschauung, daß es verschiedene Grade von Wirklichkeit geben könne und daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis eines höheren und zugleich wirklicheren Daseins sei, haben zahlreiche Geister geteilt, unter denen Plato nicht der älteste war. Sie reicht über die Idee der *Analogia entis* bis in die Neuzeit. Sie auch im germanischen Altertum, von dessen nüchternem Realismus so oft gesprochen wird, vorzufinden, wird wohl viele tief überraschen.

Ich glaube in der Tat, daß wir eine solche Grundanschauung (wenn auch mit vielen, z.T. sehr schwer verstehbaren Variationen) auch schon den Frühtraditionen der germanischen Geschichte zuschreiben müssen — und nicht etwa als eine abseitige und unverbindliche Spekulation, sondern als lebendige Grundlage der damaligen Kultur. Von dieser Grundlage aus werden m.E. auch so reale und geschichtlich so bedeutsam gewordene Institutionen wie die alten Staats- und Rechtsverfassungen erst begreiflich:

Im sakralen Königtum glaubte die Frühzeit die höhere Welt in das Menschendasein hineinwirkend, hineinströmend zu sehen.

Innerhalb dieser Grund-Anschauung von einer höheren, geheiligten Wirklichkeit, deren Vertreter oder Ausstrahlungen die gottentstammenden Könige seien, lassen sich nun verschiedene Ausformungen



des germanischen Sakralkönigtums erkennen, deren Verschiedenheit wir wenigstens zum Teil wohl auch historisch verstehen oder doch interpretieren können.

Von dem gotischen Königsgeschlecht der Amaler sagt Jordanes, daß die Goten diese *proceres* nicht als gewöhnliche Menschen, als *puri homines*, angesehen hätten, sondern als *semidei, id est Ansis*. Der Ahnherr dieses Geschlechtes aber habe *Gapt* geheiß<sup>28)</sup>.

Verdient nun Jordanes' Mitteilung unser Zutrauen, daß die Ostgoten in den Amalern übermenschliche, geheiligte Wesen sahen, die sie als „Ansen“ bezeichneten? Der Stamm dieses gotischen Wortes „*Ansis*“ ist zweifellos etymologisch identisch mit der altnordischen Bezeichnung „Asen“ (an. *áss* aus *ans*-), die in Skandinavien bekanntlich einem Göttergeschlecht eignet, welchem u.a. Odin und Thor angehörten. Die Goten müssen dieses Wort aus ihrer Heimat im schwedischen *Gautland* nach Italien mitgebracht haben, und ebenso den Namen des Königsahnherrn *Gapt*, in dem schon Jacob Grimm eine Fehlschreibung für *Gaut* gesehen hat, der der Theos eponymos von *Gautland* war und in der an. Literatur dem Odin gleichgesetzt wird<sup>29)</sup>.

Wir stehen vor der Frage, ob wir dem Zeugnis des Jordanes (im 6. Jh.) trauen dürfen, daß die Goten ihr Königsgeschlecht nicht als gewöhnliche Menschen, sondern als höhere Wesen angesehen haben. Das wäre ja ein klarer Fall von Sakralkönigtum.

In diesem Fall läßt sich, glaube ich, der Beweis führen:

Vom letzten großen Amalerkönig, Theoderich d. Gr., erzählte die Tradition in einem Gebiet, das sich geographisch von Verona bis Mittelnorwegen und von Portugal bis Ungarn erstreckt, daß er nicht gestorben, sondern lebend auf einem Roß entrückt worden sei<sup>30)</sup>. Und weiter berichtet die Sage, daß er als Wilder Jäger, als dämonischer

<sup>28)</sup> *Getica* XIII, 78 f., vgl. o., Anm. 3. Der Kontext beweist, daß Jordanes hier mit jenen *proceres* die Amaler gemeint hat, s. ib. XIV, 79 (unmittelbar anschließend): *Horum ergo heroum, ut ipsi suis in fabulis referunt* (Praesens!), *primus fuit Gapt* . . ., worauf die Abstammungsreihe Theoderichs folgt.

<sup>29)</sup> Lit. zur Schreibung *Gapt* s.o. Anm. 3. — Gleichsetzung von *Gaut* mit *Oðin*: z.B. WESSÉN (o. Anm. 19) S. 30 ff.; vgl. *Lex. poët.*<sup>2</sup>, S. 173. Wie alt diese Gleichsetzung war, ist umstritten. Als sie eintrat, müssen Gaut- und Wöðan- zumindest strukturell ähnlich gewesen sein.

<sup>30)</sup> Die Belege nun übersichtlich bei E. BENEDIKT, *Die Überlieferungen vom Ende Dietrichs von Bern*, *Festschr. f. D. KRALIK*, 1954, S. 99 ff., bes. 104; vgl. Verf., *Germ. Sakralkönigtum*, Bd. I, bes. S. 26 ff. (weiteres in Bd. II); ferner *Anz. d. phil.-hist. Kl. d. Österreich. Akad. d. Wiss.* 1954, S. 75 ff.



Totenreiter weiterlebe und zu Zeiten auch den Menschen erscheine. So erzählt 1197 die Kölner Chronik des Mönches Gottfried, daß an der Mosel ein „*Phantasma*“, auf schwarzem Roß sitzend, erschienen sei und dem Reiche nahendes Unheil prophezeit habe. Der gespenstische Reiter habe sich Theoderich genannt, *quondam regem Veronae*<sup>31)</sup>. Diese Sage von dem mythischen Fortleben Theoderichs kann durch mehr als ein Jahrtausend in vielen Belegen nachgewiesen werden: sie erscheint auf dem schwedischen Runenstein von Rök im 9. Jahrhundert<sup>32)</sup>, und noch die Volkssage des 19. und 20. Jahrhunderts kennt Dietrich von Bern in der Rolle des nächtlichen Geisterreiters, des Wilden Jägers<sup>33)</sup>.

Es war lange üblich, oder schien wohl gar selbstverständlich, die Entstehung solcher mythischen Berichte von dem großen Gotenkönig als eine relativ späte Zutat zur Tradition zu erklären. Denn — so glaubte man offenbar annehmen zu müssen — den Zeitgenossen des Königs habe sein Bild in „realistischer“ Weise als das eines gewöhnlichen Menschen im Bewußtsein stehen müssen, nicht als das eines höheren, irgendwie übermenschlichen Wesens. Erst später dann, als der wachsende zeitliche Abstand dieses klare, rationale Bild getrübt und verdunkelt habe, seien an das Erinnerungsbild des Amalers allmählich mythische Züge herangerückt, und erst dann hätten sie mit seiner Gestalt überhaupt verbunden werden können.

Dieser Ansicht möchte ich widersprechen.

Der oben angeführte Ausspruch des Jordanes, daß die Goten ihre Amaler nicht als „*puri homines*“ ansahen und sie *semideos, id est Ansis* nannten (*vocaverunt!*), besagt ja das genaue Gegenteil jener so überaus plausibel und selbstverständlich scheinenden und von so vielen akzeptierten methodologischen Voraussetzung ihrer sagengeschichtlichen Kritik: Jordanes sagt ausdrücklich, daß die Amaler-Könige ihrem eigenen Volk als übermenschliche, mit Göttlichem näher als die gewöhnlichen Menschen zusammenhängende Wesen erschienen seien. Wenn Jordanes mit dieser Behauptung recht hat, dann stehen wir hier offenbar vor einer wahrhaft fundamentalen Wesens-Bestimmung des gotischen Königtums. Denn da das eigentliche „Wesen“ des Königtums ja durch die Stellung des Königs innerhalb seines Volkes be-

<sup>31)</sup> MGSS 17, 804.

<sup>32)</sup> Verf., *Germ. Sakralkönigtum* I, S. 2 ff., 25 ff.

<sup>33)</sup> s. z. B. F. SIEBER, *Mittel. d. Schles. Gesellschaft f. Volkskunde* 31/32, S. 85 ff.

stimmt wird, so ist das, was man in diesem Volk von dem Wesen des Königs und seines Königtums denkt, fühlt, glaubt, nicht ein bloßer Zusatz zu dem „eigentlichen“ (nämlich: dem juridischen) Wesen dieser Institution — sondern die „Auffassung“ des Volkes vom Königtum bildet einen konstituierenden Bestandteil von dessen eigenstem Wesen, seiner historischen Substanz.

Nur wer diese These bestreitet, könnte es für methodisch berechtigt halten, wenn die Forschung von diesem bei den historischen Partnern des Königtums lebenden Wesens-Bild des Königtums absieht.

Aber besitzen wir außer Jordanes' Worten einen Anhalt dafür, daß die Ostgoten ihr Königtum wirklich so gesehen haben?

Ich glaube, daß hier die Sagenforschung der im engeren Sinne historisch-politischen Forschung, und zumal der Erforschung der geschichtlichen Dynamik (s.o.), wesentliche Hilfe leisten kann.

Man würde, wenn es bei jenen Zeitgenossen numinose Anschauungen vom Wesen des Königtums gab, wohl von vorne herein zu der Erwartung berechtigt sein, daß sich solche numinose Vorstellungen in irgendwelchen Gerüchten und Traditionen von übermenschlichen Kräften, Leistungen, Erlebnissen jener Personen manifestieren mußten.

Und eben dies scheint tatsächlich der Fall gewesen zu sein: womit sich der Sagen- und Mythenforschung ein wichtiges Feld eingehender genetischer Untersuchungen eröffnet, durch die sie auch die historische Dynamik der Vergangenheit (als einen realen Faktor der Geschichte!) zu erhellen helfen kann.

Ich kann hier nur einige Andeutungen dieser Zusammenhänge geben, die an anderer Stelle<sup>34)</sup> eingehend untersucht werden. Es handelt sich um die Frage, welche mythischen Motive der im Mittelalter weitverbreiteten Theoderich-Tradition schon aus gotischen numinosen Anschauungen vom Wesen Theoderichs und der Amalerkönige stammen. (Analoge Probleme bieten auch andere Königsgestalten.)

Die mittelhochdeutsche Sage und Dichtung berichtet mehrfach, Dietrich von Bern habe Feuer gespien<sup>35)</sup>. Eine solche ins Über-

<sup>34)</sup> Verf., *Germ. Sakralkönigtum*, Bd. II und III.

<sup>35)</sup> so *Þiðrekssaga* (ed. BERTELTSEN, II, S. 247 f. und 324 f.); *Deutsches Heldenbuch* II, 1866, S. 308, Str. 946, vgl. auch Str. 973; *Rosengarten A*, Str. 363 f. (ed. HOLZ, 1893, S. 63); Fassung D, Str. 531 (ib., S. 152); vgl. W. GRIMM, *Dt. Heldensage*<sup>3</sup>, S. 273, Anm., und S. 117 f.; im *Jüngeren Sigenot*, Str. 82 f. (ed. SCHOENER, 1928, S. 81), u.a.m., s. Verf., *a.a.O.*, II. Bd. Bildlich dargestellt in FLODA, Södermanland, 15. Jh., s. S. EK, *Nordisk Kultur* IX, S. 40, Pl. III.



menschliche greifende Vorstellung schreibt aber schon ein Autor des 5./6. Jhs., Damaskios (geb. um 458), dem Vater des Theoderich zu, wobei er sich ausdrücklich als Zeitgenossen Theoderichs bezeichnet<sup>36)</sup>: der Amaler habe Funken gesprüht. Noch in Dichtungen des 13. Jhs. sprüht Dietrich von Bern Feuer, als er einen Feind bei Ravenna zum Meer verfolgt. Auch dieses Motiv dürfte sich als uralte erweisen lassen — und so noch mehrere aus diesem so weit verbreiteten Sagenkreis<sup>37)</sup>.

Zu dieser vielleicht überraschenden Auffassung des gotischen Königtums, bei der die Mitteilungen des Jordanes und das Bild Theoderichs, das in der Volkstradition weiterlebte, einander in bemerkenswerter Weise ergänzen, bieten numinose Vorstellungen von anderen germanischen Fürstenhäusern vielerlei Analoga. Und diese Entsprechungen sind auch aus Epochen bezeugt, in denen der innere, in sich geschlossene gedankliche Zusammenhang der mythischen Vorstellungen schon vielfach gestört, ja zerstört war. Trotzdem war das Fortleben numinoser mit dem Königtum verbundener Ideen z.T. noch sehr viel später ungemein kräftig und fand im Volksbewußtsein Widerhall.

Die Skrofelheilung durch Handauflegen des Königs, die in Frankreich bis 1788 eine offiziell-feierliche Institution war<sup>38)</sup>, sollte uns davor warnen, das Vorhandensein und den Ernst solcher numinoser Vorstellungen vom König a priori für unmöglich oder doch unwahrscheinlich zu halten.

Das germanische Altertum kennt Gegenbeispiele zu diesem Königsbrauch. Von norwegischen Königen aus der Bekehrungszeit wird berichtet, daß sie durch Handauflegen Krankheiten heilten, und eine ur-

<sup>36)</sup> s. Damascii Vita Isidori (a Photio excerpta), cap. XVII, s. Diogenis Laertii, *De clarorum philosophorum vitis* . . ., ed. C. G. COBET, Paris 1850, Appendix, S. 126, Z. 8 ff.; vgl. PAULY-WISSOWA, RE 4, S. 2039 ff. — R. HEINZEL, *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 119, Abh. 3, S. 97, wollte das Funkensprühen von Theoderichs Vater trennen von Theoderichs Feuerspeien, m.E. mit Unrecht.

<sup>37)</sup> Eingehende Analysen der mythischen Motive der Theoderich-Tradition des Mittelalters und ihres Zusammenhangs mit den alten numinosen Königsvorstellungen im II. Bd. meines „Germ. Sakralkönigtum“.

<sup>38)</sup> Umfassend M. BLOCH, *Les rois thaumaturges* (= *Publ. de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, XIX), Straßburg 1924; P. E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich* I, 1939, S. 151 ff.; über königliche Handauflegung bei Shakespeare s. CLEMEN, a.a.O., S. 64 f. — Sehr bedeutsam über die verschiedenen sakralen Funktionen des germanischen Königtums G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, 1929.



sprünglich wohl kultische Strophe der Edda nennt „heilende Hände“ (*lækniðhændr*) als göttliche Gabe<sup>39)</sup>.

Die Beziehung von Königen zum „Wetterheil“, durch die Völkerkunde in zahllosen Belegen bekannt, ist auch aus dem germanischen Raum sicher bezeugt: negativ darin, daß man Königen die Schuld gab, wenn Mißwuchs und zerstörende Witterung eintrat — so in Schweden in der Tradition von König Domaldi, der nach dreimaliger Mißernte von seinem Volk getötet worden sei — offenbar als Opferung. Aber noch König Gustaf Wasa hat 1527 in einer Rede auf dem Reichstag von Västerås bittere Klage darüber geführt, daß die schwedischen Bauern von Dalarna ihm die Schuld gaben, wenn böses Wetter herrschte — als wäre er Gott und nicht ein Mensch<sup>40)</sup>. Seltsamer Weise hat sich die Vorstellung vom „Kaiserwetter“ bis in die Regierungszeit Franz Josephs I. erhalten, von dem weithin geglaubt wurde, wenn er erscheine, gebe es strahlendes Wetter. Die Art, wie das Volksbewußtsein noch im 20. Jh. die entgegengesetzten Fälle nicht zur Kenntnis nahm, sondern nur die „bestätigenden“, beleuchtet psychologisch die suggestive Kraft solcher Ideen, die wir aus der Völkerkunde so gut kennen. Der schwedische Runenstein von Stentofen (7. Jh.) und wahrscheinlich auch der von Sparlösa (um 800?) sagt von zwei alten schwedischen Königen: „er gab Jahr“ — das heißt, er sei es gewesen, der die Kraft der Jahresernte gespendet habe<sup>41)</sup>. Noch in einem norwegischen Skaldengedicht, das unmittelbar nach dem Tod König Olafs des Heiligen (1030) gedichtet wurde, kommt die alte Formel *ár ok friðr*, „Jahresseggen und Frieden“, in charakteristischer Neuformung vor: der König erlange von Gott für sein Volk diesen Segen und den Frieden<sup>42)</sup>.

<sup>39)</sup> Belege bes. bei REICHBORN-KJENNERUD, in *Maal og minne*, Kristiania 1923, S. 36 ff.; ders. *Arkiv f. nord. fil.* 40, 1924, S. 117 ff. Vgl. GERING-SIJMONS, *Komment. zu d. Liedern der Edda* II, S. 208, zu Sigrdrífumál, Str. 3.

<sup>40)</sup> „Haben sie keinen Regen, so geben sie mir die Schuld, haben sie keinen Sonnenschein, so machen sie es ebenso, haben sie ein hartes Jahr, Hunger und Pestilenz oder was es sonst ist, muß ich die Schuld tragen, als ob sie nicht wüßten, daß ich ein Mensch bin und nicht Gott“: vgl. H. SCHÜCK, *Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria* II, Stockholm 1904, S. 251. — Domalds Tötung in Snorris *Ynglingasaga*, cap. 15. Vgl. BEYSCHLAG, *Konungasögur* (s.o. Anm. 19), S. 53 f.; weitere Parallelen bei Ivar LINDQUIST, s. Anm. 41.

<sup>41)</sup> s. Otto v. FRIESEN, *Lister- och Listerbystenarna* (= Uppsala Universitets Årsskrift 1916), S. 48; Ivar LINDQUIST, *Religiösa Runtexter* II (= Skrifter utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund, 24), 1940, S. 44 f., 177 ff.

<sup>42)</sup> Zur Formel s. GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen* II<sup>5</sup>, 1954, S. 177

Es sollen hier nicht weitere Belege für diese Ideen gehäuft werden, die an anderer Stelle ausführlich dargestellt werden.

Hingegen sei auf den inneren Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen von einer numinosen Potenz im König und den Sagen verwiesen, die in verschiedenen Jahrhunderten davon erzählten, dass grosse Herrscher nicht gestorben, sondern lebendig entrückt worden seien und im Geheimen — in einem Totenreich, einem Geisterberg oder an anderen heiligen Stätten — weiterleben.

Auch dafür hier nur einige wenige Belege aus der germanischen Überlieferung: Vom letzten großen Stauferkaiser Friedrich II. (gest. am 13. Dezember 1250), berichtete schon 14 Jahre nach seinem Tod ein englischer Franziskaner, Thomas von Eccleston<sup>43</sup>), ein Einsiedler auf Sizilien habe gesehen, wie ein Heer von fünftausend Reitern ins Meer hineingeritten sei. Da habe das Wasser aufgezischt, als ob sie alle aus glühendem Erz gewesen wären. Und einer dieser Reiter habe gesagt: dies sei der Kaiser Friedrich, der in den Berg Ätna gehe. Zur selben Stunde aber sei der Kaiser gestorben.

Dieser Bericht, schon 1264 aufgezeichnet, erweist sich in allen seinen Elementen als echte Sage mythischen Gepräges: Denn der Ätna galt schon vorher als Totenberg. Bereits Jahrzehnte vor Friedrichs Tod, um 1211, hatte Gervasius von Tilbury den Ätna als Aufenthalt des entrückten Königs Artus geschildert<sup>44</sup>). Der Einzug des toten Kaisers Friedrich aber mit gewaffneten Kriegern hat Gegenstücke in der nordischen Tradition — etwa in den Überlieferungen vom Hingang des Dänenkönigs Harald Kampfzahn<sup>45</sup>) oder den eddischen Totenpreisliedern vom Einzug der Norwegerkönige Eirik Blutaxt (gest. 950) und Hakons des Guten (gest. 960) ins Totenreich. Beide Gedichte sind uns erhalten<sup>46</sup>). Ja sogar der Ausdruck des Thomas von Eccleston: *ire in montem* hat ein genaues Gegenstück im altnordischen *ganga í hang*<sup>47</sup>). Hier mag man an unmittelbaren Einfluß sizilischer Normannen denken.

ff.; der Text der *Glalognskeiða*, Str. 9, von þórarinn loftunga, bei Finnur Jónsson, *Skjaldedign.* I, A, S. 327 (B, S. 301).

<sup>43</sup>) s. MGSS XXVIII, S. 568, Z. 13 ff.

<sup>44</sup>) *Otia Imperialia* II, XII; Ausg. v. F. LIEBRECHT, 1856, S. 12 f.

<sup>45</sup>) s. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* VIII, IV (ed. OLRIK-RÆDER I, S. 218).

<sup>46</sup>) bei F. JÓNSSON, *Skjald.* I, A, S. 174 f., resp. 64 ff. (B, S. 164 ff., resp. 57 ff.). Deutsch in der Edda-Übersetzung von Felix Genzmer.

<sup>47</sup>) So Heimskringla, Haraldssaga Hárfagra, cap. 8.



Aber das Gerücht von der Entrückung Kaiser Friedrichs fand so- gleich Widerhall in Italien und Deutschland und erweist sich alsbald als echte Sage. Es ist uns das Protokoll einer Wette um 60 Scheffel Ge- treide erhalten, die einige italienische Bürger im Jahre 1257 miteinan- der abschlossen, von denen der eine völlig überzeugt war, Kaiser Friedrich sei in Wahrheit nicht gestorben. Und diese Überzeugung erweist sich bald als weit verbreitet und läßt deutlich mythische Züge erkennen<sup>48</sup>). In ihren Kreis gehört nicht nur die allbekannte Sage von Kaiser Friedrich im Kyffhäuser (erst sekundär von Friedrich II. auf Barbarossa übertragen)<sup>49</sup>), sondern noch handgreiflicher das Auf- treten der „falschen Friedrichs“, die nach dem Tod des letzten Stau- ferkaisers in verschiedenen Teilen des Reiches auftauchten<sup>50</sup>). Gegen einen von ihnen, Tile Kolup, mußte Rudolf von Habsburg persönlich zu Felde ziehen<sup>51</sup>), nahm ihn, der längere Zeit in Neuss und Wetzlar geradezu Hof gehalten und mit mehreren Fürsten Briefe und Ge- schenke getauscht hatte, bei Wetzlar gefangen und ließ ihn als Ketzer(!) verbrennen<sup>52</sup>). Doch im Volk glaubten viele, der Verbrannte sei

<sup>48</sup>) Das Protokoll von 1257 in Archivio storico italiano VI, 1844, S. 523, Note 1 (vgl. R. SCHRÖDER, *Die deutsche Kaisersage*, 1893, S. 15). Über Wetten auch Johann von Winterthur (s. *Archiv f. Schweiz. Gesch.* XI, S. 10, vgl. SCHRÖDER, a.a.O., Anm. 20), dessen Bericht schon mythische Züge aufweist: viele hätten 40 Jahre lang auf Friedrichs Rückkehr gewettet (er wäre damals schon 96 Jahre alt ge- wesen!), andere sagten, er hätte mit seinem Gefolge Europa verlassen. — Weitere Zeugnisse des sehr verbreiteten Zweifels an seinem Tod s. bei F. G. SCHULTHEISS, *Hist. Studien* 94, 1911, S. 23 ff. Schon Joh. von Winterthur hatte gesagt (s.a.a.O., S. 249), daß manche hinzufügten, *quod necesse sit eum venire, si in mille partes secatus esset, immo si in pulverem per combustionem redactus foret, eo quod divinitus sit decretum ita debere fieri . . .* Und in der Tat soll nach der Verbrennung des falschen Friedrich durch Rudolf von Habsburg in Wetzlar (7. Juli 1285, s.u.) das Volk in der Asche nach Knochen gesucht und angeblich nur einen gefunden haben, als Zeichen seiner Auf- erstehung, s. Österreichische Reimchronik, MG, Dt. Chron. 5, 427.

<sup>49</sup>) Zuerst 1519 nach SCHRÖDER, a.a.O., S. 5; ältere Lit. zur Kaisersage *ib.*, S. 6, Anm. 2.

<sup>50</sup>) Eingehend O. REDLICH, *Rudolf von Habsburg*, 1903, S. 528 ff., der jedoch nicht auf die Ursprünge der Volksvorstellungen eingeht, welche zu so sonderbaren Ereignissen geführt haben. Vgl. Victor MEYER, *Tile Kolup und die Wiederkunft eines ächten Friedrich*, 1868; SCHULTHEISS, a.a.O., S. 27 ff.; E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, I, S. 630 f.; II, S. 251.

<sup>51</sup>) s. REDLICH, a.a.O., S. 533 ff.

<sup>52</sup>) *de falsitate convictus et heresi (!) igne meruit concremari*: Urkunde Rudolfs vom 7. VI. 1285, s. LACOMBLET, *Niederrhein. Urkundenbuch* II, 478, Nr. 808; vgl. SCHULT- HEISS, a.a.O., S. 32, Anm. 3 I.



wieder auferstanden<sup>53</sup>) — und mehreren dieser falschen Friedrichs hat man magische Fähigkeiten zugeschrieben<sup>54</sup>). Wie tief im Mythischen diese Ereignisse wurzelten, wird wohl am deutlichsten durch die Tatsache, daß noch im Jahre 1546 ein alter Mann mit wirrem Haar, der auf dem Kyffhäuser erschien und sich für einen Kaiser hielt, sogleich Zulauf ganzer Scharen von Menschen hatte, die ihn als den wiedererstandenen Kaiser Friedrich begrüßten<sup>55</sup>). Es zeigte sich dann, daß dieser Alte ein Wahnsinniger war, der im Ernst ein Herrscher zu sein glaubte<sup>56</sup>). Für den Sagenforscher ist es ein Zeichen von der Anziehungskraft dieser Vorstellungen, daß noch ein Vierteljahrtausend nach dem Untergang des Stauferreichs ein solcher Widerhall lebendig werden konnte.

Es ist zu fragen, ob diese im Volk so verblüffend lebendigen und starken mythischen Vorstellungen erst hervorgerufen worden waren durch die faszinierende Persönlichkeit Friedrichs II., oder ob sie damals aus dem Nichts erzeugt waren — oder ob (dies wäre eine dritte Möglichkeit!) solche Ideen schon vor diesem Kaiser an die Herrscher-Würde,

<sup>53</sup>) MG, Dt. Chroniken 5, 427 (s.o. Anm. 48); V. 32 580: *dô man in fuorte zuo dem rôst | dô gap er guoten trôst | sinen dieneren | daz si trûren verbaren: | swer gerne von im vername, | daz der des andern tages kame | gegen Frankfurte*. Dazu die Annales Blandinenses, MGSS V, S. 33, zum Jahr 1283: *Quidam imperatorem Fridericum se esse, et nondum mortuum ut putabatur, . . . asserebat. Multos in errorem traxit per intersigna, quae faciebat . . . Quo combusto, alter quidam comparens dixit, se ex combustionibus et cineribus dicti combusti fuisse se post triduum resussitatum. Multas perambulans villas et civitates, tandem Gande . . . capitur . . . apud Traiectum inferius patibulo suspenditur*. Ein anderer falscher Friedrich wurde 1295 als *hereticus* in Eßlingen verbrannt, s. Annales Colmarienses maiores, MGSS XVII, S. 221 f.

<sup>54</sup>) Vgl. Ellenhardi Chronicon, MGSS XVII, S. 125, Z. 47: *et multos sua pravitate et arte magica fecit titubare . . .*; ib. S. 126, Z. 5f.: *Cui favebant opida Frankenfurt, Wetslar, Frideberg et Geilnbusen et alia opida . . .*

<sup>55</sup>) Der amtliche Bericht ist abgedruckt bei: B. G. STRUVENS, *Neu eröffnetes Historisch und Politisches Archiv* I, Jena 1718, S. 11 ff. (Antwort-Schreiben Graf Günthers zu Schwartzburg an den Churf. Sächs. Kämmerer Hans von Pönickau).

<sup>56</sup>) ib., S. 11 ff. Ein geisteskranker Schneider aus Langensalza habe sich 3-4 Tage auf dem Kyffhäuser aufgehalten. Die Leute seien „zu Ime gangenn | haben sie ein seltsam verwirret Habr | als wehn es mit einem Leim Wasser | wie ein filts zusambe geflochten | auf seinem Haupt gesehen | und gebordt | das er wunderliche Rede getribben | sich vieler König Reich und Keyserthumb berühmet | solches ist ferrer ausgebraitet | vnd hat vyle Leuthe | der neuen Zeitung begirig geursachtet | das sie auf das Gebürge gelauffen | den menschen gesehen und darnach gesagt | Keyser Friedrich wehr aufgestanden.“ . . . Der Landvogt und Kanzlei-Verwalter von Sondershausen ritten hin und „haben also vyle Volges bey den armen menschen befunden | es ist aber nichts | das sich zu aufruhr oder entporung getzogen | Got Lob | vermercket worden.“ — Der Kranke wurde darauf abgeführt und in freie Verpflegung genommen.

wie sie von der Volksmenge gesehen wurde, gebunden gewesen waren und dann, beim Sturz des staufischen Kaisertums, sich vom realen Herrschertum ablösten und sich in Wahnideen von der Wiederkehr des „letzten“ Kaisers wandelten. Denn die späteren Träger der Kaiserwürde sind von solcher Mythisierung, bemerkenswert genug, nicht mehr erfaßt worden<sup>57)</sup>.

Diese Frage ist für die Verquickung von Mythenvorstellungen, die sich an das Herrschertum hefteten, und dem, was man als Metaphysik des Herrschertums bezeichnen könnte, von wesentlicher Bedeutung.

Eine Metaphysik der Herrscherwürde ist — ohne Verbindung mit mythologischen Motiven — etwa ausgesprochen in der Rede, die Grillparzer seinem Rudolf von Habsburg in den Mund legt (König Ottokars Glück und Ende, III, 3):

... Ich bin nicht der, den Ihr voreinst gekannt!  
Nicht Habsburg bin ich, selber Rudolf nicht;  
In diesen Adern rollet Deutschlands Blut,  
Und Deutschlands Pulsschlag klopft in diesem Herzen.  
Was sterblich war, ich hab es ausgezogen  
Und bin der Kaiser nur, der niemals stirbt.  
Als mich die Stimme der Erhöhung traf,  
Als mir, dem nie von solchem Glück geträumt,  
Der Herr der Welten auf mein niedrig Haupt  
Mit eins gesetzt die Krone seines Reichs,  
Als mir das Salböl von der Stirne troff,  
Da ward ich tief des Wunders mir bewußt  
Und hab gelernt, auf Wunder zu vertraun!

Grillparzer hat diese Verse nicht als Gelehrter und nicht für Gelehrte geschrieben, sondern aus einer „naiven“ Anschauung. Umso merkwürdiger, daß sich hier — in unmythologischer Gestalt! — Ideen aussprechen, bei denen eine nicht nur historistische Forschung fragen darf, ob sie nicht vielleicht den ursprünglich erzeugenden eigentlichen geistigen Kern mancher von jenen alten volksmythologischen Traditionen gebildet haben, die uns hier beschäftigen.

<sup>57)</sup> Die französische Bezeichnung *Charlequin*, *Charles-Quint* für den Führer des Totenheeres — eine Umbildung von afranz. *Harlequin* für die Totenschar — ist zuerst nicht auf Kaiser Karl V., sondern auf Karl V. von Frankreich († 1380) angewendet worden, u. zw. schon im 14. Jh., s. FLASDIECK, *Anglia* 61, 1937, S. 262.



So vor allem die Unterscheidung des menschlichen, sterblichen Herrschers und des Kaisers, „der niemals stirbt“. In diese geheiligte, überzeitliche „Person“ (eine nicht nur „juridische“ Person!) „des“ Herrschers tritt der jeweils neue Herrscher gleichsam hinein, und er kann sogar ganz in ihr aufgehen, wie Rudolf es hier von sich ausspricht. Dann ist solches „Repräsentieren“ offenbar ein demütiges und zugleich stolzes Dienen. Sein Sinn liegt in dem Heiligen der Herrscherwürde, die von ihrem Erwählten als Wunderbares erlebt wird. Und zugleich ist es das „Blut“ seines Reiches, das in seinen Adern rollt — alles Ideen, zu denen wohlbekannte, weit verbreitete Motive des Sakralherrscher-tums in einer überaus merkwürdigen Ähnlichkeitsbeziehung stehen. Eine geistesgeschichtliche Betrachtung des Sakralkönigtums hätte Anlaß, zu untersuchen, in welchem Ausmaß sich hinter den oft so bizarren Aberglaubensvorstellungen, von denen die Ritual- und Mythen-geschichte durchsetzt ist, solche Ideenkerne bergen.

Eine solche Frage würde allerdings die gewöhnliche Einstellung zu mythologischen Traditionen gleichsam umkehren, indem sie die überlieferten Gestaltungen solcher Mythen nicht ohne weiters als das Primäre nähme und sie deshalb kurzerhand als Wahngelbilde anspräche, sondern zur Diskussion stellte, ob hier nicht eine sekundäre Formung metaphysischer Ideen vor uns liege, deren Befragung auf Unwahr oder Wahr keineswegs so einfach wäre, wie es die Zuordnung jener Mythen zu den Kategorien Aberglaube, Erdichtung oder Wahn zu sein scheint. Doch diese Fragen gehören eher zu einer „Philosophie des Sakralkönigtums“, nicht zu seiner Geschichte, und sollen deshalb an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.

Hier ist in erster Reihe von dem Motivbestand als solchem und von seiner historischen Dynamik zu sprechen.

Da zeigt es sich, daß das Material der uns greifbaren Traditionsmotive, die auf den letzten Stauferkaiser übertragen wurden, keineswegs auf Friedrich II. beschränkt ist. Er war weder der einzige noch der letzte Herrscher, dessen Gestalt von diesen Vorstellungen umrankt wurde, und dies scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß sie nicht erst durch seine Persönlichkeit hervorgerufen worden sind, sondern daß sie mit der Idee des Herrschers verbunden waren, wie sie im Volk lebendig war.

Auch die Traditionsgestalt Karls des Großen wurde ja mit solchen Vorstellungen verknüpft. Auch er galt dem Volke als entrückt — im



Untersberg bei Salzburg glaubte ihn noch im 19. Jahrhundert die Sage lebend verborgen<sup>58</sup>). In Schweden hat man im Älleberg sogar noch Karl XII. mit einer Schar getreuer Krieger schlafend geglaubt<sup>59</sup>), in Dänemark den König Valdemar in Ost-Seeland als Totenreiter, als Wilden Jäger durch die Nächte geisternd<sup>60</sup>). Und vom berühmtesten der altgermanischen Könige, von Dietrich von Bern, dem Gotenkönig Theoderich d. Gr., wird in weit verbreiteten Sagen erzählt, daß er lebendig auf einem Roß entrückt worden sei<sup>61</sup>).

Hier, bei dieser ältesten der uns genau bekannten germanischen Königsentrückungssagen, läßt sich der innere Zusammenhang mit dem ursprünglich sakralen Charakter des Königtums, wie mir scheint, noch klar erkennen:

Als Stammvater des Amalergeschlechtes galt, wie gesagt, *Gaut*<sup>62</sup>), der Stammgott von Gautland, der in Skandinavien durchaus mit *Odin* identifiziert erscheint<sup>63</sup>).

In der gautländischen Heimat der Goten aber, dem heutigen Göta-land, besonders in Östergötland, wird der Wilde Jäger noch bis zum heutigen Tag *Oden* genannt<sup>64</sup>).

Wenn nun der letzte Nachkomme dieses Gottes, Theoderich, am Ende seiner Regierungszeit nach der Sage auf einem dämonischen Roß entschwand und als Wilder Jäger fortlebt, so schließt sich der Ring der mythischen Anschauung:

Der Sinn dieses Mythos war dann der, daß der letzte Amaler in

<sup>58</sup>) Der ausführliche Bericht des Lazarus Aizner von 1529 über die Untersbergsage bei H. F. MASSMANN, *Bayerische Sagen*, I, 1831, S. 42 ff. Hier sind zusammen mit dem entrückten Kaiser (dort ist es Kaiser Friedrich, in anderen Berichten Kaiser Karl im Untersberg) „*christliche Leut, welche den christlichen Glauben zur letzten Zeit des Untergangs der Welt helfen erretten und verteidigen*“ (ib. S. 48 f.). Als die Ausgesandten des Kaisers Karl im Untersberg haben sich noch im 19. und 20. Jh. die Mitglieder des bayerischen Habererbundes bei ihren nächtlichen Rügegerichten in regelmäßig wiederkehrender Formel bezeichnet, s. ZIPPERER, *Das Haberfeldtreiben*, 1938, S. 43, 115, 125.

Daß diese Beziehung des Rügegerichtes auf die Totenwelt alt sein muß, geht daraus hervor, daß bei dem im afranz. Roman de Fauvel (14. Jh.) geschilderten Charivari die verummten Ausführenden des Rügegerichtes auch als *mesnie Hellekin* bezeichnet werden; dazu später Verf., *Kult. Geheimbunde d. Germ.*, Bd. II.

<sup>59</sup>) OLRİK-ELLEKILDE, *Nordens Gudeverden* I, S. 468 f.

<sup>60</sup>) s. OLRİK, *Dania* VIII, 1901, S. 148 ff.

<sup>61</sup>) zuletzt E. BENEDIKT (s.o. Anm. 30), S. 104 ff.

<sup>62</sup>) s.o. Anm. 3.

<sup>63</sup>) s.o. Anm. 29.

<sup>64</sup>) s. OLRİK, *Dania* VIII, S. 139 ff., bes. 148.

der mythischen Gestalt aus der Welt der Menschen entschwindet, die auch seinem göttlichen Ahnherrn, dem mythischen *Gaut*, wenn er dem *Odin* – *Wodan* gleich war, zugeschrieben worden ist.

Wenn aber das der Sinn dieses Mythos war, dann muß bei den Goten die Anschauung gelebt haben:

Die göttliche Substanz des Ursprunges, des göttlichen Urhebers, lebte von Geschlecht zu Geschlecht in seinen Nachkommen weiter, in den Amalern, die dann freilich keine *puri homines* waren, sondern höhere Wesen, auf gotisch: *Ansis*<sup>65</sup>).

Der Ausdruck *semidei*, den Jordanes verwendet, ist gewiß nur ein Notausdruck. Aber wir haben zu fragen, ob die dabei gemeinte Königsauffassung nicht in der Tat den König als ein Wesen zwischen dem Göttlichen und den Menschen ansah.

Nun scheint ein besonderes Charakteristikum der alten germanischen Anschauungen das folgende gewesen zu sein: Verschiedene Traditionen erzählen, daß die höhere, übermenschliche Natur, die im König im Alltag gleichsam verborgen war, bei besonderen Anlässen hervorbrach und zum Vorschein kam. Der Historiker Karl Hauck hat dafür die Bezeichnung „*divinisation temporaire*“ vorgeschlagen. Auch diese Anschauung ist mehrfach belegt.

So dichtete der Skalde Glúm Geirason sehr bald nach dem Tod des 960 gefallenen Norwegerkönigs Harald Gräfeld ein Preislied auf diesen Fürsten, der auch als Odins Nachkomme galt. Bei der Schilderung seiner letzten Schlacht heißt es in diesem Gedicht: „da war Odin selbst im König“ (*þar vas. . . sjalfr í sækialfi | Sigtýr Atals dýra*<sup>66</sup>). Und von Theoderich berichten die Sagen noch im 13. Jh., daß er, der sonst so Gelassene, im Kampf Feuer spie und zu glühen begann — so wie es vom Wilden Jäger erzählt wird<sup>67</sup>). Dieses Motiv von den Flammen, die ihn zum unwiderstehlichen Gegner machen, taucht in der mhd. Dietrichdichtung immer wieder auf und wurde noch im 15.

<sup>65</sup>) s.o. S. 635.

<sup>66</sup>) Gräfeldardrápa, Str. 12, s. Finnur JÓNSSON, *Skjald.* I B, S. 68 (vgl. I A, S. 78); der gesamte Text der Strophe:

*þar vas (þrafna byrjar  
þeim stjórðu goð Beima)  
sjalfr í sækialfi  
Sigtýr Atals dýra.*

<sup>67</sup>) vgl. z.B. Verf., *Kult. Geheimbünde d. Germanen* I, 1934, S. 103 ff.



Jh. in Schweden bildlich dargestellt<sup>68</sup>). Aber schon von Theoderichs Vater wurde Ähnliches behauptet, u.zw. bereits während der Regierungszeit Theoderichs<sup>69</sup>). In einem mhd. Epos, dem *Eckenliet*, ficht Dietrich mit dem Riesen Ecke, und dabei beginnt er, nach längerem Kampf, nachdem er Gott angerufen, übermenschliche Kräfte zu entwickeln. Da ruft sein Gegner: aus dir fechten Zwei — in dir ist der Teufel<sup>70</sup>). Ihm antwortet Dietrich: aus ihm kämpfe die Kraft Gottes. Also auch hier noch wird das uralte Motiv des übernatürlichen Kraftzuwachses in Dietrich durch das Dabeisein, das In-ihm-Sein einer höheren, göttlichen Macht erklärt.

Wir haben die Frage zu stellen, ob diese seltsame Vorstellung von der Anwesenheit göttlicher Kraft und Substanz, ja eines göttlichen Wesens „in“ einem irdischen König tatsächlich den Anschauungen des germanischen Altertums vom Wesen des Menschen und seiner Beziehung zum Göttlichen entsprochen habe.

Diese Frage darf bejaht werden.

In dem Eddagedicht *Grimnismál* spricht Odin, der in der Gestalt eines Wanderers *Grimnir* (etwa: „der Verhüllte“) von einem tyrannischen König gemartert wird, am Ende sein wahres Wesen aus, indem er sich als Gott enthüllt. Er sagt dort<sup>71</sup>) [mit einer Formel, die Magnus Olsen auf dem z. T. alten Runenstein von Järsberg wiedergefunden

<sup>68</sup>) s.o. Anm. 35.

<sup>69</sup>) s.o. Anm. 36.

<sup>70</sup>) Daß im Kämpfer eine übernatürlich erscheinende Kraftsteigerung auf unmittelbaren höheren Einfluß, u.zw. des Ekstasegottes Odin, zurückgeführt wurde (vgl. Ynglingasaga, cap. 6), hat vielerlei Gegenstücke. Ob die Worte des Tacitus von dem Gott, *quem adesse bellantibus credunt* (Germ., cap. 7; dazu der Gottnamen *Harigast-* auf dem Negauer Helm B ?) dazugehören, bleibe hier unerörtert. Im Eckenlied aber ist es geradezu ein Zentralmotiv des Gedichtes, daß Dietrichs übernatürliche Kraftsteigerung (die auch sonst für ihn als charakteristisch galt) als die Wirkung des Mit-dabei-Seins und Wirkens einer höheren Macht gedeutet wird — der Riese sagt: des Teufels, der König aber: des christlichen Gottes (Str. 123ff.).

<sup>71</sup>) Str. 54 (ed. NECKEL<sup>3</sup>, S. 66).

*Óðinn ek nú heiti, Yggr ek áðan hét,  
bétomk þundr fyr þat,  
Vakr ok Skilfngir, Váfuðr ok Hroptatýr,  
Gautr ok Íðlkr með goðom,  
Ofnir ok Sváfnir, er ek hygg at orðnir sé  
allir af einom mér.*

(Zur Quantität des -a- in *Sváfnir*, das in der Hs. hier ohne Akzent steht, s.o. Anm. 9; der Akzent fehlt aber in dieser Hs. bei sehr vielen langen -a-. Vgl. auch u. Anm. 73).



hat<sup>72)</sup>], wer er sei: früher habe er manche andere Namen getragen, so *Gaut* (Gott der *Gautar*), *Skylfing* (Ahnherr der *Skylfingar*, s.o.), *Svafnir* (der der Schwaben?<sup>73)</sup>) und andere, und er fügt hinzu: „die . . . alle von mir allein gekommen sind“ (*komnir. . . allir af einom mér*).

Damit ist gesagt: jene der Sage auch sonst bekannten Gestalten wie *Gaut*, *Skylfing*, *Svafnir* werden einerseits als Abkömmlinge oder als Emanationen Odins aufgefaßt (alle „von ihm allein“ kommend), anderseits aber und zugleich als seine Inkarnationen: denn er selbst sei es ja gewesen, der diese Namen getragen habe.

Diese urtümliche und doch in manchen alten, auch hohen Kulturen ähnlich erscheinende Vorstellung von der Einkörperung eines göttlichen Wesens in verschiedenen individuellen Gestalten war also auch im germanischen Altertum bekannt.

Ihre Voraussetzung muß wohl der Glaube gewesen sein, daß im Menschen (ob in jedem, das bleibe hier unerörtert) ein Übermenschlich-Göttliches und ein Irdisch-Vergängliches vereinigt seien.

Von den Königen aber, die als direkte Nachkommen des göttlichen Urhebers und zugleich als seine Repräsentanten angesehen wurden, galt wohl lange Zeit hindurch der Glaube, daß als ihr Wesentlichstes, als der Grundgehalt ihrer Würde, etwas von der Substanz, von dem Wesen ihres göttlichen Urhebers in ihnen lebte und vorhanden war, das in hohen Zeiten, im Kult und in den Augenblicken besonderer Ergriffenheit, von ihrem ganzen Sein Besitz nahm und sie so völlig zu höheren Wesen werden ließ. Dieses Stück „altgermanischer Anthropologie“ (wenn wir es so nennen dürfen) scheint mir für die Erfassung des germanischen Sakralkönigtums von hoher Bedeutung.

Wir kennen aus dem germanischen Altertum auch den Kulttypus

<sup>72)</sup> s. Magnus OLSEN, *Norges Indskrifter med de ældre Runer* III, S. 224 und Streitberg-Festgabe, 1924, S. 290 f.; vgl. KRAUSE, *Runeninschriften im Älteren Futhark*, S. 65 (resp. 487).

<sup>73)</sup> Obwohl es an sich auch denkbar wäre, daß hier auf Odin der Schlangenname *Svafnir* (so sicher bei *Ofnir* — beide auch Grímn. 34) bezogen werden soll (vgl. o. Anm. 8 und 9), halte ich es doch für wahrscheinlicher, daß der Dichter, der mehrere Stammahnherren (*Skilfingr*, *Gautr*) nennt, mit *Svafnir* hier auch den Eponymos der *Sváfur* meint (den ja HHj, Pr. vor Str. 1. Z. 6, 10, sicher bezeichnet), wobei sich ihm aus Str. 34 die Doppelformel *Ofnir ok Svafnir* anbot, in der der (etymologisch andersartige, aber lautgleiche — oder ähnliche?) Schlangenname stand; vgl. o. Anm. 8, 9 und 71.

des Selbst-Opfers von Königen — so von dem Dänenkönig *Hadding*<sup>74)</sup>.

Wenn nun ein solcher König, der die göttliche Substanz in sich trug, etwa ein *Yngvi*- oder *Odin*-Repräsentant, eine derartige Selbstopferung vollzog: Wem wurde dieses Opfer dargebracht?

Offenbar der göttlichen Wesenheit, die der Geopferte in sich trug und die bei diesem Opfertode frei wurde von dem tötbaren Leib.

Wie eine Selbstbezeugung zu dieser religiösen Idee scheinen mir die Worte des Eddagedichtes *Hávamál*, die dem Odin in den Mund gelegt sind:

Ich weiß, daß ich hing  
Am windigen Baum  
Die Nächte alle neun;  
Mit dem Speer verwundet,  
Dem Odin gegeben,  
Ich selber mir selbst<sup>75)</sup>.

Die Beziehung zwischen Person und Gottheit, die in solchen Zeugnissen sichtbar wird, sprengt offenbar den uns geläufigen Person-Begriff — und das macht es uns besonders schwer, das alte Sakralkönigtum unmittelbar zu verstehen. Allerdings könnte das auch ein Ansporn sein, dieses merkwürdige geschichtliche Phänomen auch struktur-theoretisch zu betrachten. Das führt uns tief in die alten Anschauungen vom Wesen des Menschen. Wir können jedoch diesen Weg hier nicht weiter verfolgen.

Ich will indessen hier noch von dem vielleicht schwerstwiegenden Einwand ganz kurz sprechen, der gegen den in diesen Ausführungen behaupteten Sakralcharakter des germanischen Königtums erhoben werden könnte:

Das germanische Königtum tritt uns an sehr vielen Stellen der Geschichte nicht als ein Erbkönigtum von dem Typus entgegen, bei dem der älteste Sohn des Königs „automatisch“ dessen Würde erbt, wie das in so vielen orientalischen Kulturen die Regel war<sup>76)</sup>.

<sup>74)</sup> Verf., *Germ. Sakralkönigtum* I, S. 107 ff.; vgl. G. DUMÉZIL, *La saga de Haddingus*, Paris, 1953, S. 135 ff.

<sup>75)</sup> Str. 138; die beiden letzten Zeilen: *gefinn Óðni, sjálfr sjálfom mér*.

<sup>76)</sup> Vgl. passim in verschiedenen Abhandlungen dieses Sammelwerkes über das Sakralkönigtum.

Sondern schon Tacitus bezeugt durch den Satz „*reges ex nobilitate . . . sumunt*“<sup>77)</sup>, daß hier eine Kombination des Erbprinzips und des Wahlprinzips die Norm war. Nicht jeder konnte zum König gewählt werden, sondern nur, wer zur *nobilitas* gehörte; aber zum König wurde er, auch wenn er ein Königssohn war, erst dadurch, daß die Volksversammlung ihn wählte.

Ich möchte dieses Königtum als „Thing-Königtum“ bezeichnen.

So wissen wir aus Schweden, daß das Thing, die Volksversammlung aller freien, waffenfähigen Männer, das Recht hatte, den König einzusetzen, ihn aber gegebenenfalls auch wieder abzusetzen<sup>78)</sup>.

Ist mit einer solchen Verfassung die Idee eines sakralen Königtums überhaupt vereinbar?

Ich glaube, diese Frage darf bejaht werden.

Denn auch das Thing war eine streng sakrale Institution.

Nach Tacitus wurde es durch das Schweigegebot des *sacerdos* eröffnet<sup>79)</sup>, und im Norden begegnet der Ausdruck „*at belga þing*“ — „das Thing heiligen“ als feststehende Formel, so im isländischen Gesetzbuch *Grágás*<sup>80)</sup>. Das Schweigegebot (an. *hljóð* = schwed. *ting-ljud*, als terminus technicus noch im 17. Jh.)<sup>81)</sup> eröffnet in der Edda auch die Verkündigung der Seherin (*Völuspá* 1)<sup>82)</sup>:

*Hljóðs bið ek allar                      belgar kindir,*  
*Meiri ok minni                      mögu Heimdallar.*

„Schweigen gebiete ich allen heiligen Geschlechtern, den höheren und geringeren Söhnen des Heimdall!“ Alle Teilnehmenden dieser kultischen Versammlung, höhere und geringere, werden da als Abkömmlinge eines göttlichen Wesens angeredet und als „heilige Ge-

<sup>77)</sup> Germ., cap. 7.

<sup>78)</sup> Gustaf HOLMGREN, *Att taga och att vräka konung*, in: *Fornvännen*, Stockholm 1937, S. 19-26.

<sup>79)</sup> Germ., cap. 11: *Silentium per sacerdotes . . . imperatur.*

<sup>80)</sup> Abschn. 56 (ed. FINSÉN, 1852, S. 97); vgl. K. MAURER, *Altnorweg. Staatsrecht und Gerichtswesen* I, 2 (1907), S. 26 ff.; J. E. ALMQUIST in: *Historiska Studier, tillägn. S. TUNBERG*, Stockholm 1942, S. 61 ff.

<sup>81)</sup> s. ALMQUIST, *a.a.O.*

<sup>82)</sup> bei GENZMER (*Thule* II, S. 35):

Gehör heisch ich  
heilger Sippen,  
hoher und niedrer  
Heimdalsöhne.



schlechter" bezeichnet: *belgar*, zu *heilagr*, drückt hier gewiß eine Beziehung zum Göttlichen aus<sup>83</sup>). Die kultische Situation, die dabei vorausgesetzt wird, ist der des Things zumindest analog.

Wenn Tacitus diejenigen, die mit dem Schweige-Gebot die Feier einleiteten, *sacerdotes* nennt, so beweist das ganz sicher nicht, daß diese sonst keine als nur sakrale Funktionen gehabt hätten, aber ebenso sicher, daß sie, nach der Meinung des Tacitus, sakrale Funktionen ausübten. Und die Etymologie von an. *goði* „Gode, Vorstand eines politischen Bezirkes“, aber auch des Things (zu got. *gudja*, eigentlich: „der zum Gott gehörende“)<sup>84</sup>), beweist sprachlich, daß Tacitus darin recht berichtet hat. Auch bei der repräsentierenden Zusammenkunft der größten uns bekannten altgermanischen Amphiktyonie, der suebischen, sammelte man sich immer an einer geheiligten Stätte, wo man den *regnator omnium deus* anwesend glaubte und den Ursprung des ganzen Volkes verehrte (*initia gentis*, Tacitus, *Germania*, cap. 39)<sup>85</sup>). Die Feier gipfelte regelmäßig in einem Menschenopfer, und wo Blut fließt, da geht es gewiß nicht um bloße „Literatur“.

Die Hegung wohl jedes Things war geheiligt, sie zu durchbrechen, wurde als schwerer Frevel geahndet<sup>86</sup>) — und Grönbech hat wahrscheinlich gemacht, daß in den Bändern, die das Thing umschlossen Götter anwesend geglaubt wurden<sup>87</sup>).

Von dem Augenblick an, wo das Thing feierlich eröffnet und geheiligt wurde, bis zum feierlichen Abschluß waren also die Thingteilnehmer keineswegs bloße Privatpersonen, sondern sie standen in dem erhöhten geistigen Raum bannender Gottesnähe.

Aber noch mehr:

Am Hadrianswall setzten batavische Söldner dem *Mars Thingsus*

<sup>83</sup>) Denn der Versuch, das Wort *heilagr* als ursprünglich oder doch gelegentlich nicht-sakral auf eine bloß juridische Bedeutung einzuschränken (etwa auf „unverletzlich“ in dem Sinn von „was nicht ohne Bestrafung verletzt werden darf“), scheitert hier schon daran, daß es ja von den *kindir* gebraucht wird, die dabei als Abkömmlinge einer Gottheit angesprochen werden.

<sup>84</sup>) s. etwa FEIST, *Vgl. Wb. d. got. Spr.*<sup>3</sup>, S. 224.

<sup>85</sup>) R. PETTAZZONI, *Studi e materiali di storia delle religioni*, XIX f. (1943-46), und *Atti d. Accad. Naz. dei Lincei* CCCXLIII, 1946, Ser. VIII, Rendiconti, Classe di Sc. morali, Vol. I, S. 379 ff.; Verf., *Festschr. f. GENZMER*, bes. S. 64 ff. (vgl. o. Anm. 20).

<sup>86</sup>) vgl. J. GRIMM, *RA*<sup>4</sup>, II, S. 483 ff., 487.

<sup>87</sup>) s. GRÖNBECH, *a.a.O.* II, S. 254 f. und 398, z. St.

einen Weihstein (nach 150 n. Chr.)<sup>88)</sup>. Mit diesem halblateinischen Namen muß der alte idg. Himmelsgott, germ. \**Tīwaz* (= Ζεῦς, lat. *Diespiter*, ind. *Dyāus pitá*) gemeint sein, denn dem lateinischen *dies Martis* entspricht einerseits engl. *Tuesday*, dän. *Tirsdag*, schwed. *Tisdag*, alemann. *Ziestag* usw., anderseits deutsch *Dienstag* aus älterem *Dingstag*, mittelniederländisch *dinxendag* usw.<sup>89)</sup>.

Aus dieser Gleichsetzung des Kriegsgottes *Mars* einerseits mit dem alten idg.-germ. Himmelsgott \**Tīwaz*, anderseits und zugleich mit dem Thing-Gott geht hervor:

erstens, daß das Thing einer Gottheit geweiht und also geheiligt war; zweitens, daß dieser Gott des Things zugleich der der Krieger (*Mars*) war — was wir verstehen können, da das Thing die Gemeinschaft aller Krieger des Stammes darstellt;

drittens aber, daß der Gott des Things, wo er mit \**Tīwaz* gleich war, zugleich der Himmelsgott war — also der Gott der Gesamt-Weltordnung, und zwar der als geheiligt angesehenen Weltordnung: denn nur darum konnte ein väterlicher Gott ihr verbunden sein und sie schirmen.

Aus dieser Identität des Thinggottes mit dem Gott der geheiligten Gesamt-Weltordnung, die die Erde überwölbt, scheint mir dieses hervorzugehen:

Die Thingversammlung und die Ordnung, die sie zu hüten, zu verwalten und zu verteidigen hatte, galten als Teil der geheiligten Gesamt-Weltordnung.

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann war das Thing nicht „frei“ im Sinne der unbeschränkten Entschlußfreiheit seiner Mitglieder, auch konnten seine überkommenen Normen und Gewohnheitsrechte nicht als menschliche Erfindung und Willkürsatzung gelten, sondern als ein Teil der Gesamt-Weltordnung, vom Menschen so unabhängig wie der Bau der Welt — aber den Menschen und ihrer geweihten Versammlung anvertraut zum Schutz und zur fort-dauernden Verwirklichung.

Von dieser Voraussetzung aus wird sehr vieles im germanischen Recht erst verständlich, so die noch bis ins späte Mittelalter geltende,

<sup>88)</sup> s. bes. S. GUTENBRUNNER, *Die germ. Götternamen der antiken Inschriften*, 1936, S. 23 ff.

<sup>89)</sup> Vgl. DE VRIES, *Agerm. Rel.-Gesch.* I, S. 171 ff.; natürlich sind die beiden Bezeichnungen etymologisch völlig verschieden.



rationalistisch wohl nicht begründbare Bestimmung, daß die Thingversammlung unter freiem Himmel tagen mußte<sup>90)</sup>. Aber wohl auch ihr Ethos. Der Sinn dieser Verbindung des Things mit der Ordnung der Welt aber war dann der, daß die Menschen in ihrer Lebensordnung dem Göttlichen verantwortlich waren.

Und diese Thingversammlung war es, die den germanischen Königen ihre sakrale Würde verlieh. Sie konnte es, weil sie selber sakral war.

Wenn wir diesen Typus, den man nur mit einer Warnung vor der ungenauen Anwendung moderner Terminologien als „demokratisch“ bezeichnen wird, konfrontieren mit demjenigen Typus von Sakralherrschaften oder Sakraldespotien, bei denen zwar der König, vielleicht das ganze Königsgeschlecht, als göttlich oder gottentsprossen gilt, hingegen die Menge als profan, als *profanum vulgus* und als Staub ohne göttliche Würde — so muß man sagen:

Während in solchen Sakraldespotien die Sakralität des Herrschers eine metaphysische Kluft zwischen König und Volk aufreißt, zeigt uns die Wahl der germanischen Sakralkönige durch die sakrale Volksversammlung das institutionelle Gegenbild zu der mythischen Anschauung, die wir schon durch Tacitus kennen: Das ganze Volk galt als göttlichen Ursprungs (mit sehr verschiedenen Variationen der Einzelausformung: durch göttliche Erzeugung, Atemverleihung und andere Symbole der Wesensverbindung). Daher konnte das Volk gerade in dieser seiner sakralen Würde und Substanz als eine familiäre Blutsgemeinschaft geehrt werden, innerhalb deren die Könige und ihre Familie nicht als substantiell vom Volk geschieden angesehen wurden, sondern als *primi inter pares*.

Die feierlich aus dem Alltag herausgehobene Thing-Repräsentation des Gesamtvolkes befand sich selber im Zustand kultischer Heiligung, der göttlichen Umschlossenheit und Durchdringung: das bedeutete noch eine Steigerung der Gottabstammung und Gottzugehörigkeit, die, nach dem taciteischen und anderen Zeugnissen, das Volk von sich selber für wahr hielt. Das so geheiligte Volk also konnte wohl durch seinen Sprecher dem König seine sakrale Würde zusprechen.

Denn der Wesenszusammenhang, der in der prätendierten Blutsverwandtschaft des Königs mit dem Gott geglaubt wurde, war offenbar

<sup>90)</sup> vgl. GRIMM, RA<sup>4</sup> II, S. 411 ff.



erst ein Teil des Wesenszusammenhanges zwischen dem regierenden König und dem göttlichen Ahnherrn. Jenen Blutszusammenhang konnten ja alle Mitglieder der Königsfamilie, ja sogar das ganze Volk, für sich in Anspruch nehmen, nicht allein der herrschende König. Zum König aber wurde nur derjenige aus dem Königshaus, den die Thingversammlung dazu wählte, dem sie „den Königsnamen gab“<sup>91)</sup>.

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß die genannten Formen des Sakralkönigtums nicht die einzigen sind, die uns die Geschichte der Germanen kennen lehrt.

So kann ich hier nicht eingehen auf das germanische Doppelkönigtum und seine Beziehung zum Dioskurenkult<sup>92)</sup>.

Als wichtigsten Typus neben dem sakralen Thing-Königtum möchte ich hier nur noch eine Form nennen, die man als Gefolgschafts-Königtum bezeichnen könnte.

Wir finden bei zahlreichen und historisch wichtigen germanischen Stämmen nicht den alten Himmelsgott oder eine kosmisch-vegetative Gottheit wie *Yngvi-Frey* als Königsahnherrn, sondern *Wodan* oder den ihm zumindest strukturverwandten *Gaut*.

Das gilt, wie oben ausgeführt, von den acht genannten Königreichen Alt-Englands, ferner von den Goten, Langobarden, wohl den Kimbern und noch einigen anderen Stämmen.

Suchen wir nach einer gemeinsamen Eigenschaft dieser Wodan-Königtümer, so finden wir, daß sie alle in Wander- und Eroberervölkern auftraten — so in England.

Die sakralsoziologische Erklärung, die ich für diese Erscheinung geben möchte, kann ich hier nur andeuten:

Solche Wanderzüge sind in der Regel von einem Gefolgschaftsführer geleitet worden, der um sich Männer sammelte, die sich ihm durch einen Eid verbanden. Der Gefolgschaftsherr wird also nicht vom Gefolge gewählt, sondern er wählt aus den sich ihm Anbietenden nach seinem Ermessen Männer aus, die ihm dann ihre Gefolgschaft

<sup>91)</sup> s. K. OLIVECRONA, *Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht*, Lund, 1947.

<sup>92)</sup> Auf die — nicht zufälligen — Identifizierungen von Doppelkönigen mit den Dioskuren und die m. E. von dieser Kultfunktion aus zu verstehenden Züge auch der Dioskuren-Mythen möchte ich im III. Bd. meines „Germ. Sakralkönigtum“ eingehen, ebenso auf andere Typen.

geloben, wie das schon Caesar schildert<sup>93</sup>). Der Gefolgsmann kann zwar aus der Gefolgschaft wieder austreten, nicht aber kann eine Gefolgschaft ihren Herrn absetzen und weiter als Gemeinschaft bestehen bleiben, wie es die Thingversammlung tat (die durchaus das Recht hatte, einen König abzusetzen)<sup>94</sup>).

Führte eine Gefolgschaftsunternehmung zur Gründung eines Staates, wie die des Ariovist, der angelsächsischen oder der wikingischen Erobererscharen, so entstand ein „Gefolgschaftskönigtum“. Der Erbe des Gefolgsherrn wird in der Regel die Gefolgsleute seines Vaters neu in Eid genommen haben. Ob und wie es in solchen Gefolgschaftsstaaten zur Gründung eines Things kam, bleibt von Fall zu Fall zu untersuchen: das hing von den politisch-historischen Umständen ab.

Die Verbindung von Herrscherfamilien mit *Wodan* (um die es uns hier, bei der Frage des Sakralkönigtums, geht) wird, scheint mir, am besten in der folgenden Weise erklärt werden können:

An anderer Stelle hoffe ich gezeigt zu haben, daß der ethnologisch so wohlbekannte Typus kultischer Männerbünde auch bei den Germanen existiert hat. Diese kultischen Verbände identifizierten sich in ekstatischen Feiern, auch im Kampf, mit dämonischen Wesen — oder mit den Toten<sup>95</sup>).

Wenn nun ein solcher Verband in seinen kultischen Höhepunkten als Totenheer auftrat, dann mußte sein Anführer dabei die Funktion des Totenführers übernehmen — ihn kultisch repräsentieren. Dieser Totenführer aber war *Wōðan-* dessen Name, mit lat. *vātes*, kelt. *\*vāt-* und germ. *wōð-* „Wut“ verwandt<sup>96</sup>), die Beziehung zur Ekstase dokumentiert, und dessen Gleichsetzung mit *Mercurius* ihn andererseits seit alters als Totenführer kennzeichnet<sup>97</sup>).

<sup>93</sup>) BG VI, 23.

<sup>94</sup>) vgl. o. Anm. 78.

<sup>95</sup>) Verf., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, 1934, S. 1 ff., 323 ff.; vgl. auch Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Wien 1952, II, S. 21 ff.

<sup>96</sup>) Zur Etymologie und Wortbildung Lit. bei K. HELM, *Wodan* (= *Giessener Beiträge zur deutschen Philol.* 85), 1946, S. 13 ff.; zu iran. *Vāyu* und *Vāta* vgl. Stig. WIKANDER, *Vāyu* (= *Quaestiones Indo-iranae* I, 1941), bes. S. 57, 74 ff., 85 f; *Vāyus* Hauptfunktionen, die mit denen Wodans weitgehend übereinstimmen, *ib.* S. 215; Lit. zu kelt. (plur.) *oḃātēs* (bei Strabo IV, 197) bei FEIST, *Vgl. Wb. d. got. Spr.*<sup>3</sup>, S. 572 f. Nun T. KÖVES, *Les vates des Celtes*, in *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* IV, 1955, S. 171 ff.

<sup>97</sup>) s. etwa de VRIES, *a.a.O.*, I, S. 166 ff.



Diese ekstatischen kriegerischen Kultverbände waren in der Regel Jungmannschaften, die Vereinigung der noch unverheirateten, aber schon waffenfähigen jungen Männer.

Das Thing dagegen umfaßte alle Krieger des Stammes. Aber die eigentlich Maßgebenden in der Thingversammlung — wenn auch nicht *de iure*, so doch *de facto* — waren gewiß die Sippenhäupter, die Hofbesitzer und Familienväter.

Die noch unverheiratete Jungmannschaft hatte in der Regel — ähnlich wie noch lange in der Schweiz, aber auch anderswo — ihren eigenen Verband, ihre „Altersklasse“, mit besonderen Kultformen (Initiationen, Trinkgelagen, Maskenbräuchen usw.)<sup>98</sup>. Ihr Gott war, wie ich glaube, der „ekstatische“ (ekstaseweckende) *Wóðan* — Führer des „wilden“ Heeres, auch im Verwandlungskult<sup>99</sup>. In normalen Zeiten wird dieser Gott innerhalb des Göttersystems unter dem Himmels-gott *Tíwaz*, dem allgemeinen Gott des Gesamtvolkes, der Thinggemeinde, gestanden haben.

Wo jedoch eine Landerobertung stattfand, wie bei dem Zug der Goten, Langobarden oder der nach England segelnden Germanen, da war die Jungmannschaft das wichtigste, maßgebende (wenn auch wahrscheinlich nicht das ganz alleinige) Kontingent der ausziehenden Männer. Ihre „wodanistische“ Organisation gab dann die Verfassung, der ja immer auch ein Anführer zugehörte: wo sie im Kult das Totenheer verkörperte, dort repräsentierte er den Totenführer — *Wóðan*. Je stärker kriegerisch, je weniger rein bäuerlich-kolonisatorisch eine Landnahme verlief (nämlich wo das Neuland nicht leer war wie in Island, sondern erobert werden mußte, wie etwa in England oder von den Goten), um so mehr Mitglieder des Verbandes werden auch über ihre Jünglingsjahre hinaus als Vollkrieger in diesem Verband verblieben sein. Damit verwandelte sich der Verband in wenigen Jahrzehnten aus einem Jungmannschaftsverband in einen Vollkriegerverband, ohne daß er damit seine Identität und Kontinuität zu ändern brauchte, auch nicht seine Kultgottheit.

Dieser Typus ist bald an den verschiedensten Punkten der germanischen Welt über die alte Gesamtthingverfassung emporgestiegen — und dies scheint mir der soziologische Grund der vielerörterten

<sup>98</sup>) Eine zusammenfassende Darstellung des sehr großen germanischen Materials steht noch aus.

<sup>99</sup>) s. Verf., *a.a.O.* (o. Anm. 95), bes. S. 77 ff., 323 ff.



religiösen „Revolution“ zu sein, die den Gott Wodan über den alten Himmelsgott emporsteigen ließ<sup>100</sup>). Diesen Vorgang schreibe ich also den kriegerischen Landnahmezügen zu, so auch dem Normaltypus der Völkerwanderung, soweit sie ein Vollkriegertum notwendig machte. (Hier können nicht die durch die Sagas geschilderten Verhältnisse der sippenmäßigen Kolonisation im volkleeren Island als Prototyp gesetzt werden.)

Aber auch an der Rheingrenze Germaniens dürfen in diesem Punkt analoge Verhältnisse vorausgesetzt werden:

Seit der Zeit der Varusschlacht war gewiß allen Germanen dieses Raumes bewußt, daß die Römer sie vom Westen her bedrohten. Wollten die Germanen ihre Freiheit wahren — und sie wollten es —, so mußten sie den römischen Legionen eine feste bewaffnete Organisation entgegensetzen. Immerhin ist ja in jener Gegend damals die politisch-kriegerische Gemeinschaft entstanden, die sich selber die „Freien“, *Frankós*, nannte, und der Wille, sich frei zu halten, wird gerade in jenem historischen Kraftfeld diese fürderhin so entscheidende Gemeinschaft haben entstehen lassen.

Bei einer solchen — von bäuerlichen Binnenland-Verhältnissen wesentlich abweichenden — Dauerwaffenbereitschaft wurde die Jungmannschaft der funktionell wichtigste Teil des Gesamtvolkes. Dies war, glaube ich, der geschichtliche Grund, weshalb hier Wodan innerhalb der Götterordnung über den alten Himmelsgott emporstieg, so daß Tacitus (Germ., cap. 9) über die Germanenstämme seines Gesichtskreises schreiben konnte: „*Deorum maxime Mercurium colunt*“.

Als dann später in Skandinavien die Wikinger die beweglichsten, vielfach auch die einflußreichsten und angesehensten Glieder des Gesamtvolkes wurden und die Könige sich auf feste Gefolgschaften stützten, da hat Odin dort ebenfalls eine Bedeutung errungen, wie sie bei bäuerlicher Seßhaftigkeit, wo Vegetationsgötter die wichtigsten blieben, unbekannt war. Auch hier wird der religiöse Strukturwandel im Zusammenhang mit dem sozialen gesehen werden müssen.

Noch ein anderes aber erscheint in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert:

Die Wesensanknüpfung der Stammeskönige hat sich regelmäßig auf

<sup>100</sup>) Auf diese historischen Schichtungsprobleme hoffe ich im III. Bd. meiner Arbeit über das Germ. Sakralkönigtum ausführlich eingehen zu können.

die höchsten Manifestationen des Göttlichen gerichtet, von denen man wußte. Auch Stammgottheiten, deren Namen deutlich zu Einzelstämmen gehören, wie *Gaut* zu den Gauten, *Langbarðr* zu den Langobarden, \**Haruð* zu den Haruden und andere, werden immer wieder mit allgemein verehrten Hochgottheiten gleichgesetzt.

Das muß bedeuten: diese Stämme haben sich nicht verabsolutiert, sondern ihr Sakralwesen an die höchsten religiösen Potenzen gebunden geglaubt. Damit haben sie sich offenbar diesen göttlichen Mächten untergeordnet gefühlt.

Diese Tatsache ist für unsere Frage auch deshalb von außerordentlicher Bedeutung, weil auch sie zeigt, daß bei der Beziehung der Königswürde auf eine göttliche Macht nicht etwa das Göttliche herabgezogen und in die engen Schranken des Stammestums und eines Menschenleibes hineingesperrt werden sollte. Wenn etwa *Yngvi-Frey*, der Schweden-Gott (*Svía guð*), im Altnordischen auch mit dem Namen *veraldar-guð*, „Weltgott“, bezeichnet wird (s.o.), so kann das nur bedeuten, daß sich das Geschlecht der *Ynglingar* und ihr Volk, das sie anerkannte, diesem *deus universalis* untergeordnet fühlte, daß der König seine Macht von oben empfing — dafür aber auch der ihn bestrahlenden Macht dienstbar und verantwortlich war. Denn der *veraldar-guð* verblieb auf seinem Weltenthron. Darin zeigt sich ein Weg zu der geistigen und historischen Eingliederung solcher Kultgemeinschaften in größere politische Ordnungen, wie sie für den weiteren Verlauf der germanischen Geschichte so wichtig geworden ist.

Ich konnte in diesem Rahmen aus einem sehr grossen Material nur einiges wenige andeutend herausgreifen.

Indessen wird auch aus diesen Proben so viel deutlich geworden sein: Wenn sich die kritische Forschung gegen die numinosen Elemente und Strukturen der geschichtlichen Überlieferung nicht mehr eliminierend, sondern interpretierend verhält und dabei jeweils nach ihrer historischen Dynamik fragt, so erweisen sich die Ordnungsgefüge auch der germanischen Geschichte bis in ihre zentralsten Teile und bis zu ihren höchsten Gipfeln durchformt von sakralen Kräften. Als die germanischen Völker in den Kreis des Christentums eintraten, kamen sie nicht als religionslose Masse, sondern gestaltet durch Lebensordnungen, in denen das Wirken religiöser Kräfte, religiösen

Erlebens noch jetzt erkannt werden kann. Auch das Königtum der Germanen ist seit den frühesten Zeugnissen, die wir von ihm besitzen, keineswegs allein aus dem Willen zur Macht zu begreifen, sondern bekundet durch mannigfaltige Überlieferungsbestände das Wirken eines Willens zum Dienen, zur Verantwortung vor göttlicher Macht und Majestät, die über den Menschen, auch über den Königen, steht. Aus der Unterordnung unter diese Macht ist die Königs-Würde erflossen.



# THE KING GOD AND HIS CONNECTION WITH SACRIFICE IN OLD NORSE RELIGION

BY

ÅKE V. STRÖM

Uppsala

That kingship in Old Scandinavia was entirely sacral, is nowadays considered as a mere matter of fact. Scholars as SCHÜTTE, EITREM and DE VRIES have pointed to the subject in different connections,<sup>1)</sup> VON FRIESEN maintained the idea that the king was regarded as the husband of the fertility goddess,<sup>2)</sup> IVAR LINDQUIST tried to show that political and sacral leadership was the same thing from the beginning,<sup>3)</sup> and NILS LID holds the opinion, that the king already „in this life was one with the god and bore his name.”<sup>4)</sup> Drawing the lines from old Arian religion GEORGE DUMÉZIL has discovered the Indo-European priest-king-ideology also in Scandinavia, where Odin, the mythical ancestor and patron of the kings, is pictured as an old Arian priest-king with his functions “souveraineté magique, force guerrière, fécondité.”<sup>5)</sup> This is the background to the threefold rôle of the king in the Scandinavian sacrifice, called *blót*.

<sup>1)</sup> G. SCHÜTTE, *Gudedræbning i nordisk Ritus*, in: *Sammlaren* XXXVI, 1915, pp. 21-36, S. EITREM, *König Aun in Upsala und Kronos*, in: *Festskrift till Hj. Falk*, Oslo 1927, pp. 245-261, J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* II (= Grundriss der Germ. Philol. XII: 2), Berlin-Lpz. 1937, pp. 117-119.

<sup>2)</sup> O. VON FRIESEN, *Har det nordiska kungadömet sakralt ursprung?*, in: *Saga och sed* 1932-1934, Uppsala 1934, pp. 15-34.

<sup>3)</sup> I. LINDQUIST, *Kungadömet i bednatidens Sverige*, in: *Festskrift till Jöran Sahlgren*, Lund 1944, pp. 221-234. We have the word ‘king’, *kenukaR*, i.e. *kenungaR* or *konungaR* (plur.) already on the runic stone of Rök (p. 232). Cf. LINDQUIST’s interpretation of the Sparlösa-stone from the VII. century with its clear conception of the king-god (*Religiösa runtexter* II = Skr. utg. av Vetensk.-Soc. i Lund XXIV), Lund 1940, pp. 6 f. and 181).

<sup>4)</sup> N. LID, *Gudar og gudedyrking*, in: *Nordisk kultur* XXVI, Religionshistorie, Oslo 1942, p. 99.

<sup>5)</sup> G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains (Mythes et religions)*, Paris 1939, p. 20. Cf. Å. V. STRÖM, *Vetekornet* (= *Acta Sem. Neotest. Ups.* XI), Uppsala 1944, pp. 35 f.

### 1. *The king was the bloter par préférence*

In the first part of Snorri's Ynglingasaga, where the gods are presented as the prototypes of the Svía-kings, it is said about Odin as king of Svíþjóð: "He should protect their country against war and blote for a year."<sup>6</sup>) The following quotation about Nior, who according to Vafþr. 38 disposes of countless *bargar* and *vi's*, which shows a good old tradition by Snorri, states that he "kept up the *blót* and was called the king of the Svár."<sup>7</sup>) Here we have a perfectly clear and evident connection between kingship and *blót*.

This was the case, too, in real history. Not only the Ynglingasaga reports the *blót* of Ynglinga-kings in chapter after chapter. Other sources, too, tell us e.g. that the king had to give to Frey the largest boar available at yule-time.<sup>8</sup>) The conflict between king Inge and Blót-Sveinn in 1080 A.D. reveals to us the old Swedish opinion about the king's irremissible duty to perform the sacrifice,<sup>9</sup>) already mentioned in a scholy to Adam of Bremen about king Anund in Upsala.<sup>10</sup>) In the same way king Hákon in Norway, who was a Christian, was forced to take activ part in the *blót-veizla*, which proves the stubborn ideas about the rôle of the king as the true bloter by virtue of his office.<sup>11</sup>)

Other bloters performed their duty as representatives of the king. There are two kinds of not regal bloters, namely state officials and

<sup>6</sup>) *Ynglingasaga* (abbr. Ys.), chapter 8, Heimskringla, ed. F. JÓNSSON (abbr. Hkr.), I, pp. 20 f. On the euhemerismus of Snorri see A. HEUSLER, *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum* (= *Abhandl. der preuss. Akad. der Wiss.* 1908: 3), pp. 88-90, and W. BAETKE, *Die Götterlehre der Snorra-Edda* (= *Berichte über die Verhandl. der Sächs. Akad. der Wiss.* 20 Lpz, Phil.-hist. Klasse, XCVII: 3), Berlin 1950, pp. 20-32.

<sup>7</sup>) Ys. 9, p. 22.

<sup>8</sup>) *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* (= Samfund til Udg. af Gammel Nordisk Litteratur, abbr. SUGNL, XLVIII), Khvn 1924, pp. 54: 24 f. and 129: 6-9.

<sup>9</sup>) *Hervarar saga*, p. 160. Cf. H. LJUNGBERG, *Den nordiska religionen och kristendomen* (= *Nordiska texter och undersökningar* XI), Uppsala 1938, p. 233-38, which discusses the question of sources and estimates the *Hervararsaga* as a valuable one (p. 235, note 1).

<sup>10</sup>) Schol. 140. See WESSÉN, *Studier i Sveriges hedna mytologi och fornhistoria* (= *Upps. Univ. Årsskr.* 1924: 2, Fil. 6), p. 188.

<sup>11</sup>) *Saga Hákonar góða*, ch. 17 (Hkr. I, pp. 191-193). R. VON KIENLE seems to show a complete lack of understanding about the special rôle of the king in sacrificial matters, when he writes that king Hákon was forced to blote "sicher nicht nur um den christlichen König wieder dem Heidentum zuzuführen, sondern weil die Teilnahme an einem solchen Opfer notwendige Selbstverständlichkeit war für den Stammesgenossen" (*Germanische Gemeinschaftsformen, Deutsches Abnenerbe*, Reihe B, Abt. Arbeiten zur Germanenkunde, Bd. 4, 1939, p. 253).



priests, both of them having their duty and power from the disintegrated sacral kingship.<sup>12)</sup> In old Norse time there is no difference between a state official and a priest. The Glavendrup runic stone in Denmark from 900 A.D. speaks of a certain Alle who is called “kupa uia, lips haipuiarþan þiakn”, “the priest of the sanctuaries, the honourable prince of the housecarls”.<sup>13)</sup> The old-Norse word *erilaR* is no doubt the same as the later *iarl* and stands according to the present unanimous opinion for a social class, a nobility with political and sacral functions.<sup>14)</sup> As ERIK KROMAN has shown, the decisive point in the character of the *erilaR* is “the connection with the royal power”.<sup>15)</sup> On the Kragehul-spear as early as 350-550 A.D. we read *ek erilaR* and then the sacral word *wiju*, ‘consecrate’.<sup>16)</sup>

The state officials later on, the earls, have continued to be in charge of the sacrifices. It is said about earl Sigurd (Sigurðr Hláða-iarl), that he “*belt upp blótveizlum öllum af hendi konungs*”<sup>17)</sup>. The phrase “af hendi konungs” indicates that the earl performed the blóting ‘on behalf of’ the king, as his representative. The other state official in Norway, the *berse*, also had sacrificial duties.<sup>18)</sup>

It was the same case with the second kind of bloters, the *goðar*. The name is probably mentioned for the first time on the Nordhuglen-stone in Norway about 400 A.D.,<sup>19)</sup> and I want to show, that the origin of their office can be derived from sacral kingship by pointing at the two important requisites, which they used in the sacrificial cultus: the *ring* and the *spray*.

The *ring* was originally a royal sign. “Die Ringgabe gehört zum eisernen Bestand im Verhältnisse des Fürsten zu seinen Gefolgsleuten”,

<sup>12)</sup> Cf. Å. V. STRÖM, *Religion och gemenskap*, Uppsala 1946, pp. 41 f. and 153.

<sup>13)</sup> Text in: L. JACOBSEN-E. MOLTKE, *Danmarks runeinskrifter*, Lomme-udg., Khvn 1942, p. 56f. Cf. H. ANDERSEN, *Nyt om Glavendrupstenen*, in: *Acta Philol. Scand.* XX, 1949, pp. 311-333.

<sup>14)</sup> E. KROMAN, *Musikalsk Akcent i Dansk*, in: *Acta Philol. Scand.* XX, 1949, p. 192.

<sup>15)</sup> KROMAN, *op. cit.*, p. 195.

<sup>16)</sup> JACOBSEN-MOLTKE, p. 53. The word *erilaR* is found nine times in the archeological material (KROMAN, p. 258 in note to p. 190).

<sup>17)</sup> *Saga Hákonar góða*, ch. 14, Hkr. I, p. 186.

<sup>18)</sup> P. A. MUNCK, *Norrøne Gude- og Heltesagn*, 3 ed., 1922, pp. 106 f.

<sup>19)</sup> BUGGE-OLSEN, *Norges indskrifter intil reformationen*, II: 2, Christiania 1917, p. 640. About the position of the *goði* see VON KLENLE, pp. 281 ff. Snorri derives the order from the euhemeristic sacral kingship (Ys. ch. IV, p. 13).



according to DE VRIES.<sup>20)</sup> A famous regal ring is known among the Gautar in Beowulf.<sup>21)</sup> In 876 A.D. Danish vikings in England swore an oath to king Alfred on *þæm hálgan béage*, 'on the holy ring', which apparently belonged to the king.<sup>22)</sup> The ring *Sviagríss* was inherited in the Ynglingadynasty,<sup>23)</sup> and FRANCIS MAGOUN, who has written about the old-Germanic ring, states that *Sviagríss* "was sacred, imbued with royal priestly mana and, from its very name, '(young) pig of the Swedes', not inconceivably dedicated to Frey and used as a *stalla-bringr*."<sup>24)</sup>

Having been used in Gothic cultus since the beginning of our era,<sup>25)</sup> the ring is spoken of as the sign of the Norse *goði* in several sources, amongst them the Ulfjot-law, stating that a ring should be placed in every headsanctuary and that the *goði* should have it on his arm *tíllögþinga*, when he celebrated the blót.<sup>26)</sup>

The other requisite tool of sacrifice was *the spray*, called *blautteim*.<sup>27)</sup> What it looked like is a matter of dispute, but I agree with BAETKE, who gives the following description: "*Hlauttein* ist der Zweig oder Stab (Zweigbüschel), mittels dessen man die Kultheilnehmer mit dem Blut des Opfertieres besprenge".<sup>28)</sup> When the Eidsiva-law in Norway forbids Christian people to have in their houses *staf eða stalla*, 'stick or altar',<sup>29)</sup> it is my opinion that the *blauttein* is meant, the same thing as *blautviðr* in Völuspá 63.<sup>30)</sup> The poem Vellekla by Einar Skálaglam

<sup>20)</sup> J. DE VRIES, *Altgerm. Rel.-gesch.* II, p. 117.

<sup>21)</sup> FR. P. MAGOUN, *On the Old-Germanic altar- or oath-ring (stallabringr)*, in: *Acta Philol. Scand.* XX, 1949, p. 286.

<sup>22)</sup> MAGOUN, *op. cit.*, p. 284 f. Cf. W. BAETKE, *Das Heilige im Germanischen*, 1942, p. 128 with note 3.

<sup>23)</sup> Skáldskaparmál ch. 55 (41) (*Edda Snorra Sturlusonar*, ed. F. JÓNSSON, Khvn 1931, p. 140).

<sup>24)</sup> MAGOUN, *op. cit.*, p. 286.

<sup>25)</sup> K. HELM, *Altgerm. Religionsgeschichte* II, 1, 1937, p. 47, W. BAETKE, *op. cit.*, p. 129, note 2.

<sup>26)</sup> Landnámabók IV: 7 (= Íslendinga sögur, abbr. Í. s., I, Reykjavík 1909, p. 184). For further evidence see BAETKE, *op. cit.*, pp. 128 f.

<sup>27)</sup> Mentioned by the scald Þórvald bín víðförli 982 A. D. (KOCK, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, p. 60), also in Eyrbyggjasaga (= Í. s. 12, 1921), p. 6, ch. 4 and in Hkr. I, p. 187.

<sup>28)</sup> BAETKE, *op. cit.*, p. 65, with reference only to sagas and Hymiskviða 1.

<sup>29)</sup> LID, *op. cit.*, p. 91: „Ein må då tenkja seg 'staven' som det mest primitive kultobjekt".

<sup>30)</sup> Cf. H. PIPPING, *Eddastudier II* (= *Studier i nordiske filologi* XVII:3), Helsingfors 1926, p. 115.

from pagan time calls the victor of the battles 'Týr teinhlaugar', 'the god of the blood spray.'<sup>31)</sup>

When this spray is called *tein*, we have the same word as in *mistiltein*, the mistletoe by which Balder was killed.<sup>32)</sup> FRAZER has collected much material about the mistletoe and its use in religious cult.<sup>33)</sup> He says: "From time immemorial the mistletoe has been the object of superstitious veneration in Europe."<sup>34)</sup> The druids have used the mistletoe.<sup>35)</sup> Aeneas entered the realm of death by means of it.<sup>36)</sup> And FRAZER continues: "Some say that the divining-rod in Sweden /that is used to seek treasures/ should be cut at Midsummer Eve from a mistletoe bough."<sup>37)</sup> So the mistletoe in Swedish folk-lore has the function of giving oracles and wealth, quite as other twigs in Tacitus Germ. 10. Returning to Norse texts we find that the *tein* in the case of Balder gives death and opens the realm of death, but in the *blót* the *tein* has its proper function: opening the way to life, wealth and new knowledge.

The golden bough or branch of life played a prominent rôle in Norse religion as is shown by literary and archaeological material. In the Maglehöi-grave in Denmark (XI. century B.C.) a twig of mountain ash is found among other cultic objects.<sup>38)</sup> On some golden plates from Norway a bridal couple is to be seen with a leafy branch between them.<sup>39)</sup> It is noteworthy, too, that the branch of life is used partly at winter solstice, partly at family feasts, apparently on occasions when a new period is beginning<sup>40)</sup>. Later on we find 'the May' in the whole Europe as a bough that is used to introduce summertime through various customs<sup>41)</sup>.

<sup>31)</sup> KOCK, *op. cit.*, p. 69.

<sup>32)</sup> "*Vex viðarteinungr* / cf. *blautvið* in *Völuspá* 63:1 / *einn fyrir vestan Valhöll; sá er Mistilteinn kallaðr* (Gylfaginning ch. 33 (48), in: *Edda Snorra* p. 64).

<sup>33)</sup> J. FRAZER, *The golden bough*, VII, *Balder the beautiful*, II, 3. ed. 1930, p. 76-94, 279-303.

<sup>34)</sup> FRAZER, *op. cit.*, p. 76.

<sup>35)</sup> FRAZER, *op. cit.*, pp. 76 f.

<sup>36)</sup> Verg. *Aen.* VI: 203-209. Cf. N. E. HAMMARSTEDT, *Om fastlagsriset och andra lifstänglar*, in: *Nordisk tidskrift*, 1902, p. 269, FRAZER, *op. cit.*, p. 285, cf. pp. 293 f. and 315-320.

<sup>37)</sup> FRAZER, *op. cit.*, p. 69.

<sup>38)</sup> HAMMARSTEDT, *op. cit.*, p. 275.

<sup>39)</sup> B. PHILLPOTTS, *The elder Edda and ancient Scandinavian drama*, 1920, p. 120.

<sup>40)</sup> HAMMARSTEDT, *op. cit.*, p. 269.

<sup>41)</sup> M. FOSSENIUS: *Majgren, majträd, majstång*, 1951, pp. 52-82 (speaking of "fetching or introducing the summer").



The bough in religious and especially sacrificial connections, as is the case with the *blauttein*, is an old Indoeuropean acquaintance. Prof. EITREM tells us, that the vedic priest had a sacrifice spray or bundle, that he dipped in blood and with which he sprinkled the idols and walls of the temple.<sup>42)</sup> H. S. NYBERG means, that the Iranian bundle *barzman*, that is held in the hand by the haoma-sacrifice, is common to Arian religions,<sup>43)</sup> and GEO WIDENGREN gives an analysis of the report of Eznik of Kolb on the sacrifice of Zervan, showing that the *barzman* is both a sacrificial tool and a regal sign.<sup>44)</sup> WIDENGREN draws our attention to the fact, named by Eznik, "dass Zervan das Barsombündel dem Ormuzd übergibt und damit an ihn das Herrschaftssymbol, das Zeichen seiner Macht, abtritt."<sup>45)</sup>

No doubt, the Greek *eiresiōnē* and the Roman *strena*<sup>46)</sup> are links in the same chain. The former was a bough of laurel or olive, hung with wool, fruits etc., that was carried in processions and brought to the temple of Apollon, and was conceived as a person.<sup>47)</sup> The latter was a branch of laurel, by which at New Year the official buildings such as the *regia*, *curia*, the temple of Vesta etc., were decorated.<sup>48)</sup> It is important to notice, that both the *eiresiōnē* and the *strena* are used to introduce a new space of time.<sup>49)</sup> If I am right in my opinion, that the old *barzman* is the same thing as the golden bough and the Norse *blauttein*, we have found a new connection between sacral kingship and blót.

In the same direction points the fact, that *healing hands* (*læknishendr*) are known as a gift to those participating in the cultus, especially the

<sup>42)</sup> S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (= Skr. utg. av Det Norske Videnskapsselsk. i Kristiania, Hist.-filos. Klasse 1914: 1), 1915, p. 433. (He does not tell us where to find the ritus in the texts).

<sup>43)</sup> H. S. NYBERG, *Irans forntida religioner*, 1937, pp. 407 f. and 410. NYBERG holds the opinion, that *barzman*, *barzmaniya* may be connected with sanskr. *brāhman* (pp. 526 f.). We should then have an etymological connection with *blót* through *bhlād-d-*, 'sacrifice' (WALDE-POKORNY, *Vergl. Wörterbuch der indogerm. Sprachen*, II, 1927, p. 209). But this theory must now be denied (See G. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949, pp. 27f.). Cf. Å. V. STRÖM, in: RINGGREN-STRÖM, *Religionerna i historia och nutid*, 1957, p. 181.

<sup>44)</sup> G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran* (= Uppsala Univ:s Årsskrift 1938: VI), 1938, pp. 271 f.

<sup>45)</sup> WIDENGREN, *op. cit.*, p. 272.

<sup>46)</sup> FOSSENIUS, *op. cit.*, p. 26 f.

<sup>47)</sup> E. EHNMARK, *The idea of God in Homer*, 1935, p. 40.

<sup>48)</sup> Ovid. *Fasti* III: 135-142. Cf. FOSSENIUS, *op. cit.*, pp. 25 f.

<sup>49)</sup> FOSSENIUS, *op. cit.*, pp. 24-34.



wedding ceremony. BERTHA PHILLPOTTS has proposed to take the two opening stanzas in *Sigrdrífumál* as a wedding ritual, arguing from the adjoining prose, which mentions the bridal cup,<sup>50)</sup> and I agree with her, drawing attention to their dual forms (*okkr tveim*) and to the word '*gamanruna*', 'love-rune' (F. JÓNSSON) in st. 5.<sup>51)</sup> When now the couple is praying:

*Mál ok manvit  
gefið okkr mærum tveim  
ok læknisbendr, meðan lifum,*

we remember, that healing hands are regarded as a special royal property, as M. BLOCH has shown, especially for the Frankish and Anglo-saxon kings<sup>52)</sup>, and the same is known about St. Olaf<sup>53)</sup> and Magnus the Good in Norway<sup>54)</sup>, as well as about *Konr ungr*, "the king", in *Rigsþ.* 43.

## 2. *The king received blót.*

The sources give us no examples of blót directly to living kings. But nevertheless we can hold the opinion, that the king received blót — in two ways.

First, sacrifice often is performed for the benefit of the king, for his power and victory. It is told about the Norwegians, that the first sacrificial cup was drunk *til sigrs ok ríkis konungi*<sup>55)</sup>. In Sweden we find a big blót at summer time, that is called *sigrblót*, and apparently had the same aim<sup>56)</sup>. In St. Olafs saga Snorri mentions, in stead of this, a head sacrifice in the spring at Upsala *til friðar ok sigrs konungi*<sup>57)</sup>. The king, accordingly, received the fruits and aims of certain blóts.

Secondly, there is much evidence of kings and chieftains being bloted to *after death*, a notion that HILDA ELLIS finds "by no means

<sup>50)</sup> PHILLPOTTS, *op. cit.*, pp. 140 f.

<sup>51)</sup> On the connection between wedding ritus and sacral kingship see A. VAN GENNEP, *Rites de passage*, 1909, p. 202.

<sup>52)</sup> M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, 1924, esp. pp. 89-97. Cf. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, 1909, pp. 14-37. Cf. also Mahābhārata XV: 3: 68.

<sup>53)</sup> Olafs saga helga, ch. 155 and 189 (Hkr. II, pp. 375 and 437).

<sup>54)</sup> Saga Magnús góða, ch. 28 (Hkr. III, p. 50).

<sup>55)</sup> Saga Hákonar góða, ch. 14 (Hkr. I, p. 187).

<sup>56)</sup> Ys., ch. 8 (Hkr. I, p. 20).

<sup>57)</sup> Saga Óláfs hins helga, ch. 77 (Hkr. II, p. 134).

<sup>58)</sup> H. ELLIS, *The road to Hel. A study of the conception of the dead in old Norse liter-*

unfamiliar to the Norse mind."<sup>58</sup>) After the death of king Gudmund of Sweden, it is told in the beginning of the *Hervararsaga*, "the people bloted to him and called him their god."<sup>59</sup>) The Norwegian brother kings Olaf Geirstadalf and Halfdan the Black received blót after death,<sup>60</sup>) and Snorri tells us, that the rather mythical king Holgi in Halogaland and his daughter, Þórgerðr Hölgabruðr, were worshipped as gods<sup>61</sup>). The best example with the strongest historical evidence is what Rimbart's *Vita Ansgarii* tells us about sacrifice to king Eric in Sweden<sup>62</sup>). It may be added that the same thing is related about the mythic kings in the *Ynglingasaga*, called *díar*<sup>63</sup>).

### 3. *The king was bloted*

As is well known, Snorri in his *Ynglingasaga* holds the opinion that some Upsala kings were killed and given to the gods in order to deliver the people from some danger<sup>64</sup>). In the case of Domaldi the corresponding stanza of the *Ynglingatál* testifies that he was sacrificed, by its use of the verbe *sóa*, 'sacrifice for atonement'<sup>65</sup>). About Ólaf, called Trételgja, Snorri states, that he was sacrificed by being burnt alive, but it may be a misunderstanding. The *Ynglingatál* here speaks of 'Óláfs hræ', 'corpse', 'dead body', that was burnt, and A. NOREEN in his commentary to the *Ynglingatál* is of the opinion that the Swedish king

ature, 1943, p. 102. Cf. E. BIRKELI, *Fedrekult i Norge* (= Skr. utg. av det Norske Vidensk.-Akad., Hist.-filos. Kl. 1938: 5), 1939, pp. 86-94.

<sup>59</sup>) "Blótuðu menn hann ok kölluðu hann goð sitt (*Hervarar saga ok Heidreks*, ch. 1, p. 1).

<sup>60</sup>) Flateyjarbok, Kristiania 1860-68, I, ch. 456, pp. 566 f. II, ch. 6, p. 7, cf. Hkr. I p. 97. Cf. BIRKELI, *op. cit.*, p. 87 f., ELLIS, *op. cit.*, p. 101. FOLKE STRÖM speaks of this tradition as something not to be doubted ("en tradition, vars religionshistoriska verklighetshalt ej kan sättas ifråga") in his: *Diser, normor, valkyrjor*, Stockholm 1954, p. 36.

<sup>61</sup>) "þau váru bæði blótuð" (*Skaldskaparmál* 56 (42), p. 142).

<sup>62</sup>) RIMBERT, *Ansgars levnad*, övers. av G. RUDBERG, Sthlm 1926, ch. 26, p. 114.

<sup>63</sup>) Ys., ch. 9 (Hkr., p. 22).

<sup>64</sup>) Ys., ch. 14 (Visburr), 15 (Dómaldi), 43 (Óláfr trételgja), F. STRÖM is adding as sacrificed kings: 11 (Fjölnir), 12 (Sveigðir), 19 (Agni), *op. cit.*, p. 69.

<sup>65</sup>) *Ynglingatál*, st. 5 (Kock, p. 5). E. MOGK considers the story of Dómaldi of no value for the following reason: "von einer solchen Steigerung des Opfers weiss keine Quelle" (*Die Menschenopfer bei den Germanen* [= *Abb. der Sächs. Ges. der Wiss. philol.-hist. Kl. XXVII*: 17], Leipzig 1909, p. 626). Otherwise G. DUMÉZIL: "Ainsi l'immolation de Dómaldi fut d'abord un châtement pour sa 'faute'; elle fut aussi un moyen de transmettre sa fonction à son fils" (*Mythes et dieux des Germains*, p. 53). Cf. F. STRÖM, *op. cit.*, pp. 38 f.



Olof was burnt in usual manner *after* death on the shore of the river Fyris and that he is not identical with Olof in Vermland<sup>66</sup>).

The interpretation of the *Ynglingatál* is a matter of disagreement just now. The view of NOREEN, GRÖNBECH and others, that historic facts are related, has lately been attacked by my namesake, FOLKE STRÖM in Gothenburg, who comes to the defence of a mythological interpretation, once brought out by HENRIK SCHÜCK. In his recent book on Dises, Norns and Walkyries, 1954, STRÖM tries to show that a lot of stanzas in the *Ynglingatál* reflect a mythical conception of a ritual regicide, arranged or even committed by the queen as the representative of Freya, the great Goddess.<sup>67</sup> "Under her authority the greatest of sacrifices, the sacrifice of kings, has been performed, either it has been real or symbolical."<sup>68</sup>)

I am not fully convinced of the validity of this construction, but the last few words of STRÖM's seem to leave the question open whether there is historical evidence in the *Ynglingatál* for the king being bloted or not, and I, too, leave this part of the question open, although I am inclined to hold the former opinion. The mythical side of the matter is at all events paid due attention to by mentioning that Odin, the king god, according to the famous stanza 138 in *Hávamál*, bloted himself to himself by hanging in the tree of life.

The king was bloted. There are more valid proofs than the *Ynglingatál* and the *Ynglingasaga*. We find, for example, that quite as the representatives of the king performed blót on behalf of him, in the same way they played a special and important part as substitutes for the king by being chosen as blótvictims. Let us take Þórodd Snorrason, who was sent to Jämtland in order to collect taxes for the Norwegian king Olaf Haraldsson. The peasants of Jämtland, it is said in *Heimskringla*, wanted to hang some of Þórodd's people, and have some of them to blót.<sup>69</sup>) The same thing happened to the scald Hallfred, when he was sent out by St. Olof.<sup>70</sup>)

The main representative of the sovereign is of course his son. We have e.g. the narrative of earl Hákon, recently attacked by BAETKE

<sup>66</sup>) AD. NOREEN, *Ynglingatal* (= *Vitterb. akad. s. bandl. XXVIII*), 1925, p. 246.

<sup>67</sup>) FOLKE STRÖM, *Diser, nornor, valkyrjor* (see above), pp. 32-49.

<sup>68</sup>) F. STRÖM, *op. cit.*, pp. 49.

<sup>69</sup>) *Saga Óláfs hins helga*, ch. 141 (Hkr. II, p. 329).

<sup>70</sup>) *Hallfredar saga* (= *I. s. XXXI*), Reykjavík 1901, ch. 8, p. 29.



as Christian fabulation,<sup>71)</sup> but defended as historical by FOLKE STRÖM who seems to me to be right.<sup>72)</sup> The earl is blotting to his special patroness Thorgerd Holgabrud, and he offers her all other men except himself and his sons Eirik and Svein.<sup>73)</sup> She chooses his younger son Erling, who is seven years old, and Hakon blotes him *til sigrs sér*.<sup>74)</sup> Against this background there is a certain plausibility in the story about king Aun in Upsala, who sacrificed a son of his every nine years in return for a longer life for himself.<sup>75)</sup> After mentioning the sacrifice of Halfdan the Old in *Skáldskaparmál* 81 (62), p. 181, B. PHILLPOTTS sums up: "All this looks like the dim memory of a time when the sons of a king were sacrificed in order to preserve his divine life, and only when he became very decrepit was a surviving son allowed to succeed him."<sup>76)</sup>

We seem to have at least one instance of sacrificing the queen,<sup>77)</sup> but in this connection I want to deal a little more with the rôle of the Dowager Queen at the death of the king. As already mentioned, FOLKE STRÖM is of the opinion, that the queen arranged a regicide, when the king had done his duty. We have, according to my idea, much more evidence for an other rôle of the king's wife, namely her being blotted at the burial of the king.

The late Danish scholar VILH. THOMSEN and after him HELGE LJUNGBERG, speaking of the killing of the wife at the funeral of the husband in Russia, have stated, that this is not known in the Northern

<sup>71)</sup> W. BAETKE, *Christliches Lehnge in der Sagareligion (Berichte über die Verb. der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Lpz., Philol.-hist. Kl. 98:6)*, Berlin 1951, p. 32; cf. p. 45, n. 2. I cannot agree with BAETKE's proofs of Christian influence on many stories, e.g. when he declares the *blót* of Floki Vilgerdson and his three ravens as an influence from "Noahs drei Tauben; schon die Dreizahl macht [den Bericht] verdächtig" (p. 33) — in spite of the fact, that in Gen. 8: 7-12 there are not three doves, but one raven and one dove!, and in spite of the pagan expression *bravnblóts goði*, "the priest of raven-blot", used by Hallfred (Kock, p. 86).

<sup>72)</sup> F. STRÖM, *op. cit.*, p. 50-52.

<sup>73)</sup> *Jómsvíkinga saga*, ch. 34 (SUGNL VII 1882), p. 115.

<sup>74)</sup> *Saga Óláfs konungs Tryggvasonar* (= *Fornmanna Sögur* I, 1825), ch. 90, p. 174. Cf. *Jómsvíkinga saga*, ib. XI, pp. 134 f.

<sup>75)</sup> *Ys.*, ch. 25 (Hkr. I, pp. 45-47). Cf. F. STRÖM, *op. cit.*, pp. 49 f.

<sup>76)</sup> B. PHILLPOTTS, *The elder Edda*, p. 131. — The author has elsewhere tried to show that the ties of the usual Teutonic family are not valid in the case of kings (Å. V. STRÖM, *Vetekornet*, 1944, pp. 36 f.).

<sup>77)</sup> "[Eiriker] átti Ingigerði, dóttur Haralds hárfagra; henni blótuðu Svíar" (Þáttur Hauks Hábrokar, in: *Fornmanna sögur* X, Khvn 1873, p. 198, Flat. I, p. 577).

countries in historical times.<sup>78)</sup> LJUNGBERG writes: "The sacrifice of the wife with the dead chieftain is unknown from the Norse sources anyway."<sup>79)</sup>

As far as I can see, a chain of circumstantial proofs can nevertheless give evidence for this rite in the Northern countries. Most to the point is the statement in *Flateyjarbók*: "This was the law of the Swedes, if they lost their king, to put the queen in the hillock with him."<sup>80)</sup> An historical example of this rule is given to us by the Persian author IBN ROSTEH from Ispahan, who wrote about 912 A.D. of the *rūs*, that is to say, the people on the Swedish coast, to the north of the lake Mälaren.<sup>81)</sup> He describes a funeral ceremony to us and mentions all things that are put into the tomb of the chieftain. Then he continues: "At last they throw the favourite wife of the deceased alive into the grave . . . and she dies there."<sup>82)</sup>

There is another custom, too, besides the burying alive of the Queen and that is her being burnt at the funeral pyre of the sovereign. Saxo gives an explicit example: The king "Asmund's body was buried in solemn state at Upsala and attended with royal obsequies. His wife Gunnhild, loth to outlive him, cut off her own life with the sword . . . Her friends, in consigning her body to burial, laid her with her husband's dust".<sup>83)</sup> At least two mythical testimonies, too, can be brought out. Both the *Volsungasaga* and the *Sigurðarkviða* in *skamma* in the elder Edda tell us that Brynhild demands to be burnt on the funeral pile of Sigurd, whom she regards as her true husband, and this is also carried out.<sup>84)</sup> Something like that is related about Nanna, the wife of

<sup>78)</sup> "På en sådan skik kender vi i selve Norden hidtil intet eksempel i den historiske tid" (V. THOMSEN, *Det russiske riges grundlæggelse ved Nordboerne*, in: *Samlede Afhandlinger*, I, 1919, p. 285).

<sup>79)</sup> "Öffret av kvinnan tillsammans med den döde hövdingen är i övrigt okänt från de nordiska källorna" (H. LJUNGBERG, *Ansgar och Björkö*, 1945, p. 143). An archaeological proof of the custom is given by LJUNGBERG, *op. cit.*, p. 135.

<sup>80)</sup> *Saga Óláfs Tryggvasonar*, in: *Flateyjarbók*, I, Kristiania 1868, ch. 63, p. 88.

<sup>81)</sup> THOMSEN, *op. cit.*, p. 276.

<sup>82)</sup> From THOMSEN, *op. cit.*, p. 274.

<sup>83)</sup> SAXO, *Gesta Danorum* I: 8 : 4 (ed. OLRIC et RÆDER, 1931, p. 27). The first nine books of the Danish history of Saxo Grammaticus, translated by OLIVER ELTON, London 1894, p. 33. Cf. G. DUMÉZIL, *La saga de Hadingus* (= *Bibl. de l'école des hautes études*, sect. des sc. rel. LXVI), Paris 1953, p. 12: "La veuve se tue rituellement."

<sup>84)</sup> *Völsunga saga* (= SUGNL XXXVI), Khvn 1906-08, ch. 33, pp. 84 f., *Sigurðarkviða* in *skamma*, st. 66. (Cf. st. 61, *Skáldskaparmál*, ch. 49 (39), p. 131).



Balder. When the god is dead and laid in the ship, his wife "burst with sorrow and died; she was carried on the pyre and it was set on fire."<sup>85</sup>) We have learned, that the myth as a rule takes its material from a cultic experience or a transformed historical reality,<sup>86</sup>) and that is why, because of these proofs, we can conclude that the Dowager Queen was buried or burnt at the funeral of the king or chieftain.

#### 4. *The meaning of blót*

The king bloted, the king received *blót*, and the king or queen were bloted. But what was the aim of the royal sacrifice? What did the Norse forefathers want to attain and bring forth by their bloting?

This question is very little observed in the history of religion and it needs a thorough consideration. I restrict myself to one point: they bloted *til sigrs* but also *til árs ok friðar*, for year and peace.<sup>87</sup>)

This formula is nearly always, e.g. by GRØNBECH, translated as 'for harvest and peace', 'for good year and quietness'.<sup>88</sup>) But according to my judgement this is not the *original* meaning.

Perhaps we can catch the real sense by studying some programmatic passages, where *ár* is replaced by other words. When Snorri is speaking of the blót *at vetrnóttum*, he sometimes calls it a blót *til árs*,<sup>89</sup>) but sometimes says that its aim is to 'greet the winter' (*fagna vetri*).<sup>90</sup>) We meet the same expression for the same blót in a family tale.<sup>91</sup>) In the same way Snorri states that the blót in spring is celebrated to 'greet the summer' (*fagna sumri*).<sup>92</sup>) We also find that Snorri in the very formula

<sup>85</sup>) Gylfaginning, ch. 33 (48), pp. 65 f.

<sup>86</sup>) See e.g. S. H. HOOKE, *Myth and ritual*, 1933, esp. p. 3, E. O. JAMES: *Comparative religion*, 1938, pp. 97-100, G. WIDENGREN, *Religionens värld*, 2nd ed., 1953, pp. 132-151. For Norse religion see W. GRØNBECH, *The culture of the Teutons*, II, 1931, pp. 260-340: Essay on ritual drama.

<sup>87</sup>) The formula is found in Þorarinna loftunga's Glælognskviða, st. 9 (KOCK, p. 153), cf. F. STRÖM, *Diser etc.*, p. 19, and H. MAGERØY, *Glælognskviða* (= *Bidrag til nordiske filologi*, XII), Oslo 1948, pp. 32 and 70. STRÖM's opinion that the rune J on the Stentoften-stone from VII to VIII century (JACOBSEN-MOLTKE, *op. cit.*, p. 96) gives the same meaning, is very uncertain.

<sup>88</sup>) GRØNBECH, *op. cit.*, II, p. 176-188. So, too, J. de VRIES, *Altgerm. Rel.-geschichte* II, p. 118 and — in spite of what is cited from him on p. 714 note 97 below — BAETKE, *Das Heilige*, p. 217, n. 1, LJUNGBERG, *Den nordiska religionen*, p. 262, F. STRÖM, *Diser etc.*, pp. 16 f. and 19.

<sup>89</sup>) Ys., ch. 8 (Hkr. I, p. 20).

<sup>90</sup>) Saga Óláfs hins helga, ch. 109 (Hkr. II, p. 223).

<sup>91</sup>) Saga Gísla Súrssonar (Ís. 25, 1922), ch. 10, p. 20, and ch. 15, p. 32.

<sup>92</sup>) *Loc. cit.* in note 90. Cf. STRÖM, in: RINGGREN-STRÖM, p. 342.



*til árs ok friðar* replaces *ár* by an other word, which does not indicate quality but quantity of time.<sup>93</sup>)

The greeting of winter and of summer is illustrated by an old Icelandic custom, discribed to us by JÓN ARNASON and commented by AXEL OLRIK.<sup>94</sup>) The different family members introduced the different months by a special rite.

The morning, when the month *Þorri* 'went to the farm', the master had to rise early, to greet him welcome. He should go out with naked legs and so on. During the day he gave a banquet for the men in the neighbourhood, which is called *þorrablót*. The wife ought to get up early the first morning in the Góamonth and to be scantily dressed as to 'invite Góa to the farm' by saying:

*Velkomin sértu, Góa mín,  
og gakkstu inn í bæinn,  
vertu ekki úti í vindinum  
vorlangan daginn.*<sup>95</sup>)

She had to give a feast for her neighbours' wives the same day.

It is quite clear, that this rite, being a rest of the old blót as it is indicated by the name *þorrablót*, is supposed to have the power of creating the new space of time, in this case the new month.<sup>96</sup>) In the same way, a blót *til árs* may have had the intention of creating a new year. It must not be forgotten that the original meaning of *ár* is 'year', and not 'a good year'.<sup>97</sup>) The king and his representatives bloted not in order to provide for a good and fertile year only, but to provide for a year to

<sup>93</sup>) "*til friðar ok vetrar-fars góds*", in: *Saga Óláfs hins helga*, ch. 108 (Hkr. II, p. 220). — As time went on, the new meaning of *ár* as a good year came in, and so we find substitutes like *til árbótar* (*op. cit.* ch. 107, p. 219) and *til groðrar* (Ys. ch. 8).

<sup>94</sup>) JÓN ARNASON, *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri*, II, Lpz 1864, p. 572 f. AXEL OLRIK, *Wettermachen und Neujahrsmond im Norden*, in: *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde*, XX, 1910, p. 57-61.

<sup>95</sup>) ARNASON, *op. cit.*, p. 573.

<sup>96</sup>) About greeting the new moon or the new year elsewhere in Europe, see OLRIK, *op. cit.*, p. 59.

<sup>97</sup>) "Ár, unser Wort Jahr (got. jêr, ags. gear), bedeutet eigentlich Jahreszeit (ursprünglich wohl Frühjahr, dann Jahr überhaupt) und erst sekundär die Beschaffenheit und den durch sie bestimmten Inhalt oder Ertrag dieser Zeit" (BAETKE, *Das Heilige*, p. 218).

come.<sup>98</sup>) Without blót there would be no future at all. In a mediaeval Christian wedding-song there is still a wish for “aar oc helsa kärlek ther medh fridh”,<sup>99</sup>) ‘years, health, love, and peace’, which can’t be rendered by ‘good year’, but ‘many years’.

So the result is, that the royal *blót* shows us the king as the creator of a new year and as the link between time and eternity.

---

<sup>98</sup>) “*Friðr* ist der Friede, das einträchtige Zusammenstehen innerhalb der Sippe und der Gemeinde, *ár* der Gang, der ungestörte Ablauf ihres Lebens und Wirkens auf dem Acker, im Hofe und Hause, in ihrem gesamten Wohngebiete” (W. ERBT, *Gottesdienst und Göttersage der Germanen*, 1941, p. 17).

<sup>99</sup>) E. LIEDGREN, *Svensk psalm och andlig visa*, Uppsala 1926, p. 22.

# EIN LEBENSBEISPIEL ZUR FRAGE NACH URSPRUNG UND FORTWIRKUNG DEMOKRATISCHEN UND SAKRALEN KÖNIGTUMS IN SKANDINAVIEN

Sverre und Magnus

VON

BERNHARD KUMMER

Versucht man die weltweit bekundete Erscheinung eines sakralen Herrschertums auch im vorchristlichen Europa bei germanischen Völkern aufzuspüren, so stellt man einen bisher gültigen Grund-Satz unserer Geschichtserkenntnis in Frage. Denn weder bei Germanen noch bei Slaven und anderen hatte man diese Erscheinung bisher augenfällig gefunden, deren Wesen es ist, dort, wo sie erscheint, auch beherrschend und weithin sichtbar zu sein. Nimmt man an, daß das germanische Element einen ihm ureigenen Kulturbesitz zur geschichtlichen Entwicklung beigetragen hat, so möchte man ihn eher im eigenwilligen und freiheitlichen Bauerntum und Kriegertum suchen als in der Ausgestaltung der Staatsautorität und der Vergottung des Herrschers und des Herrschens. Und ließe man, — nach den neuen Ausgrabungen und Funden zumal im vorderen Orient, — etwa mit Herbert Kühn gerade die Bauernkultur, „die Idee der Einordnung des Menschen in den Jahreslauf“ in *Mesopotamien*, den Gedanken an ein ewiges Leben, an das Weiterleben des Geschlechts und sogar die religiöse Bedeutung der Sonne in *Ägypten* entspringen und zum Beginn des „Aufstiegs der Menschheit“ werden,<sup>1)</sup> so würde man erst recht nicht erwarten, bei den frühen Völkern Europas jene große Kulturerscheinung des Gottkönigtums als etwas Ursprüngliches, Eigenes und Typisches zu finden. Man wird sich dessen bewußt sein müssen, daß unser bisheriges Wissen der Hoffnung widerspricht, jene Erscheinung hier als wesentlich oder gar ursprünglich zu finden. Es galt als bewiesen, daß bei germanischen Völkern, die nach Tacitus (Ger-

---

<sup>1</sup> Herbert KÜHN, *Der Aufstieg der Menschheit*, 1955.



nia 2) sich selber göttliche Abkunft zusprachen, und deren sippengebundenes Volksrecht selbst heilig galt, der „Fürst“ der „primus inter pares“ war. Er war der Vorderste, der Erste, und so auch nach dem alten Wortsinn der Frömmste, (zu primus, gr. promos, anord. framr usw.), aber nicht der „Ganz Andere“, nicht der Gott gegenüber den menschlichen Untertanen. Und auch dort, wo der Römer germanische Könige sah, sogar solche „mit unbedingtem Anspruch auf Gehorsam“ (wie Tacitus bei den Suiones), erschienen diese Könige nicht „sakral“, nicht von eines Gottes Gnaden, nicht vergleichbar den Herrschern der südlichen und römischen Welt. Die „Freiheit und Gebundenheit im germanischen Staat“<sup>2)</sup> war durchaus anders als die im kaiserlichen Rom oder in Ägypten. Hier schien ein Wesensunterschied vorzuliegen, der dazu ermutigte, von einer demokratischen oder aristodemokratischen Ordnung sowohl bei den alten Sachsen wie bei den Isländern und Schweden zu sprechen. Wer die Idee der Demokratie und die Geschichte der Freiheit vor Fürstenthronen erklären wollte, konnte neben der attischen Demokratie auch das alte Island zum Zeugen aufrufen. Historiker sahen noch in der Magna Charta libertatum Englands 1215 die Fortwirkungen eines freiheitlichen Volkswillens. Die an sich nicht historische Gestalt des Gesetzesprechers Thorgnyr und die Rede, die Snorri Sturluson ihn gegen seinen König sprechen läßt, steht so im Einklang mit anderen Bekundungen des Ebenbürtigkeitsgefühls rechtsprechender und rechtschaffender Freibauern, dass sie noch immer als eine die alten Zustände richtig kennzeichnende Äußerung gelten kann.<sup>3)</sup> Ingvar Andersson betont in seiner „Schwedischen Geschichte“, es sei „ohne Zweifel richtig, daß es schon lange, bevor sich die im eigentlichen Sinne demokratischen Ideen international durchsetzten, in der schwedischen — wie überhaupt in der nordischen Überlieferung einige Grundlinien gab die in die Richtung der modernen Demokratie weisen“. Es sei „berechtigt“, von „starken ‘vor-demokratischen’ Eigenheiten, Formen und Institutionen zu sprechen, an welche die neuere Entwicklung anknüpfen konnte und denen sie wichtige Grundzüge entnommen hat“. Wenn es daneben noch richtig ist, daß — wie Andersson sagt — „der

<sup>2)</sup> Vgl. den richtungsweisenden Vortrag von CLAUDIUS Freiherr von SCHWERIN: *Freiheit und Gebundenheit im germanischen Staat*, 1933.

<sup>3)</sup> Kritik bereits durch Nat. BECKMANN: *Torgny Lagman* = Edda IX, 1918, S. 278 ff.

Grundbegriff der schwedischen Gesellschaftsordnung in der Wikinger- und Missionszeit das Geschlecht, die Sippe gewesen" ist, und ferner, wenn mit Gustav Mensching bei seinem Vergleich der Religionen das Typische der Germanischen Religion als das „numinose Sippenleben" angegeben werden kann, so erscheint von vornherein der Raum für ein sakrales Herrschertum sehr begrenzt und seine mögliche Bedeutung gering.

Dennoch ist nun die Frage nach einem germanischen Gottkönigtum und die Annahme einer uralten und urtümlichen Institution sakralen Herrschertums bei Germanen zumal durch Otto Höflers groß angelegtes Werk aufgebracht worden;<sup>4)</sup> und in der Tat legt die weltweite Bekundung dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung es nahe, auch die Quellen zur vorchristlich-germanischen Religions- und Kulturgeschichte daraufhin zu prüfen, wieweit wir hier — sei es ursprünglich, sei es sekundär und in Nachahmung fremden Herrschertums entstanden — vom Gottkönigtum Zeugnisse finden.

# I

Mit meinem Beitrag glaube ich die große Frage dieser Tagung keineswegs für das germanische Gebiet entscheiden zu können. Ich möchte nur von einem mittelalterlichen Beispiel aus eine Möglichkeit andeuten, Erkenntnisse zu gewinnen und vorschnelle Schlüsse zu vermeiden. Ich möchte die in heimischer Sprache erhaltenen Geschichtswerke des Nordens, die in neueren Darstellungen einer Geschichte Europas geradezu verleugnet werden, befragen und ihnen ein Beispiel entnehmen, das mir sehr aufschlußreich erscheint.

Ich wende mich an ein Schrifttum, dem viele Forschungszeige viel verdanken, nicht nur die Philologie, sondern auch die Religions- und Kirchengeschichte, die Rechts- und Kultur-Geschichte.

Seit Jacob Grimm betonte, daß Alt-Island für den Germanisten „Klassischer Boden" sei, hat man die isländische Saga-Literatur neben eddischer und skaldischer Dichtung auch kultur- und religionsgeschichtlich zu nutzen begonnen. Man verstand, daß hier ein noch stark aus vorchristlichen Elementen genährtes Schriftgut uns Aufschlüsse gab, die nur hier, im spätbekehrten Norden, zu gewinnen waren. Gustav Neckel betonte noch 1930 in seiner Abhandlung „Der

<sup>4)</sup> OTTO HÖFLER, *Germanisches Sakralkönigtum*, 1. Bd: *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweibe*, 1952.



Wert der isländischen Literatur", daß „das Historische dieses Schrifttums auf Grund seiner Eigenart weitgehendes Vertrauen verdient". Die Sagas, „die zuverlässige Chroniken sein wollen, es weithin auch sind, und keine nennenswerten literarischen Einflüsse aufweisen" (Neckel), haben Männer wie Mogk, Meißner, Gering, Hermann, Heusler, Finnur Jonsson, Knut Liestøl u.a. liebevoll und doch auch kritisch durchleuchtet, einig in der Erkenntnis vom eigenartigen Wert dieser Quellen, von der Echtheit ihres Kulturbildes, — bei allen Ausnahmen — und von der Ehrlichkeit und Sachlichkeit der alten Verfasser. Rudolf Meißner, der wohl am feinfühligsten die kirchlich-lateinische Literatur, die einströmt und einwirkt, von der aus heimischer Tradition gewachsenen Prosa absetzt, sagte: „Eine volkstümliche Erzählliteratur von köstlicher Frische und strengem Wahrheitssinne überliefert uns die Zustände der heidnischen Zeit, die großen Schicksale der Völker wie die kleinen und kleinsten Erlebnisse der Menschen mit einer Treue, die in der Weltliteratur einzig dasteht." Auch Walter Baetke schrieb 1930: „Daß die Saga. . . ein echt germanisches Gebilde ist, steht außer Zweifel. Das gilt für ihren Inhalt wie für ihre Form. Wir sind daher berechtigt, aus beiden Schlüsse zu ziehen auf die germanische Wesensart." Dies also war das allgemeine Urteil, dem noch Friedrich Stroh sich in seinem „Handbuch der germanischen Philologie" (1952) anschloß: „Das Studium der Saga führt wohl auch am bequemsten und sinnfälligsten ein in Geist und Wesen des germanischen Altertums."

Aber, wie Halvdan Koht schon 1913 schrieb, waren die Sagas bereits seit dem 19. Jahrhundert, „seit Peter Munchs Tagen" (1810-1863) auch „dem Angriff einer ätzenden Kritik ausgesetzt". Das ganze literarische Erbe Islands stand, wie Wilhelm Grimm 1920 im „Hermes" ausgeführt hat, in einem eigenartigen Widerstreit zwischen Liebe und Abneigung, zwischen vertrauensvoller Hingabe und mißtrauischer Ablehnung. Darum ist es gut, daß in neuerer Zeit, vor allem durch Lauritz Weibull, Sigurdur Nordal u.a., noch einmal die strengste Kritik an der historischen Glaubwürdigkeit der Saga geübt worden ist.

Sie führte aber schließlich — frühere Argumente für die Lebens Echtheit und historische Treue dieser isländischen Werke allzuwenig beachtend — zu völliger Leugnung ihres Quellenwertes für die Geschichtserkenntnis und insbesondere für die *religionsgeschichtliche* Er-



kenntnis. Es ging so weit, daß der Däne Paul V. Rubow den Frater Robert, der 1226 die Tristan-Saga ins Norwegische übersetzte, zum Begründer der isländischen Saga erhob. „Die Isländer haben“, so hieß es, „eine romantische Hofdichtung in eine realistisch gefärbte Volksprosa verwandelt, die auf nationalen Boden verpflanzt wurde, wobei ihr eine bestrickende genealogische und topographische Unterlage zugrunde gelegt und das erotische Moment eingeschränkt wurde.“<sup>5)</sup> Natürlich hat diese Kritik (Weibull, Adalbjarnarson, Nordal, Ohlmarks, Baetke u.a.) wertvolle Aufklärung geschaffen und berechtigte Einwände erhoben gegen frühere Leichtgläubigkeit, aber sie hat auch — nach meiner Meinung zu Unrecht — das Fundament unserer Saga-Forschung erschüttert. Ich möchte den Satz Walter Baetkes „Das Ziel, Geschichte zu schreiben, lag den Saga-Verfassern völlig fern“, ebenso in Zweifel ziehen wie den Satz: „Über die religiöse Gedankenwelt der heidnischen Menschen verlautete nichts mehr.“<sup>6)</sup> Aber diese radikale Kritik der Saga ist klärend, der Hinweis auf die unmittelbaren Zeugnisse der Skaldendichtung ist von hohem Wert. Es ist gut, wenn wir einmal darauf *verzichten*, die Aussagen der Saga (und der Eddalieder) zur Stütze von Hypothesen nach Belieben zu benutzen, das Einzelne dabei oft herauslösend aus dem Gesamtgefüge dieser reichen Überlieferung, ohne strenge Prüfung der „Entfernung“ des jeweils Schreibenden von den berichteten Ereignissen und des *Geistes*, der zur Zeit der Niederschrift regierte.

Umso wichtiger aber werden nun innerhalb dieser Literatur und insbesondere innerhalb der sogen. „Königs-Sagas“, denen jetzt Siegfried Beyschlag erneut gegen jene Kritik Traditionswert zurückgewinnt,<sup>7)</sup> solche Berichte, deren Niederschrift unmittelbar auf die Zeit des Geschehens folgte. Ihre einzigartige Lebensnähe und Zuverlässigkeit bleibt unbestreitbar und kann einen neuen Ausgangspunkt zum Verständnis der Saga überhaupt geben. Sie vermögen einen Maßstab

<sup>5)</sup> Åke OHLMARKS, (Rubow zustimmend): *Die klassischen Isländersagas und ihr Ebrbegriff*, 1943 (in „*Die völkische Gestalt des Glaubens*“, hgg. v. W. Grundmann, S. 163).

<sup>6)</sup> Walter BAETKE, *Zwei Beiträge zur Saga-Kritik*, Berlin 1951 = *Berichte und Verhandl. der Sächs. Akademie d. Wiss.*, Leipzig, phil. hist. Klasse, Bd. 98, H. 6; dazu Hans KUHN, *Deutsche Lit. Ztg.* 74/3, Sp. 151 ff.

<sup>7)</sup> Siegfried BEYSLAG, *Konungasögur. Untersuchungen zur Königssaga bis Snorri* = *Bibliotheca Arnarnagacana* VIII, 1950, und ders.: *Möglichkeiten mündlicher Überlieferung in der Königssaga*, *Arkiv f. nord. Fil.* 68, S. 109 ff.

zu geben für die Beurteilung der historischen Glaubwürdigkeit dessen, was zu gleicher Zeit oder später von den viel früheren, zum Teil noch heidnischen Zuständen und Glaubenshaltungen berichtet wird, aber auch einen Maßstab für die bewahrende Prägung mündlicher Erzählung, für den Unterschied zwischen heimischer Saga und fremder Literatur, für die Absicht, den Willen, die Wahrheitsliebe der Saga-Erzähler und Sagaverfasser. Unter diesen zeit- und lebensnahen Sagas zeichnet sich in ganz besonderer Weise die Sverrissaga aus.

Sie bietet den besonders klar gezeichneten Gegensatz und Kampf zweier Könige des 12. norwegischen Jahrhunderts, des „Birkebeiner-Königs“ Sverre Sigurdsson (gest. 1202) und des ersten geweihten und gesalbten Königs in Norwegen, Magnus Erlingsson (gest. 1184). In diesem Gegensatz hat man seit langem den Unterschied zwischen einem „demokratischen“ und einem „sakralen“ Königtum nach den Maßen und Empfindungen ihrer Zeit gesehen, kaum aber bisher — zwischen philologischer und historischer Interpretation — genügend tief den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser tragischen Auseinandersetzung zweier Könige beleuchtet, die zu den bestbekannten jener Zeiten gehören, und deren Gedanken und Empfindungen wie deren Verhältnis zu alten Traditionen wie neuen Wertungen und Formen wir genauestens erkennen. Deutlicher steht kein Kämpferpaar in der Geschichte vor uns, freimütiger und gerechter berichtet keine mittelalterliche Chronik als der Verfasser dieser Saga, der zwar Partei nimmt, aber Licht und Schatten auf beiden Seiten sieht und zeigt. Vernehmbarer wird uns wohl auch nirgends die Empfindung und der Herzschlag des vom langen Bürgerkrieg zerrissenen Volkes im Wikingerlande. Mit seinen Augen sehen wir jene Könige im Lichte ihrer Zeit, wenn wir die durch viele andere Zeugnisse bestätigte und ergänzte Quelle lesen.

## II

Die Niederschrift der uns in vier Handschriften (und zwei Bruchstücken) erhaltenen Sverrissaga liegt zeitlich vor den meisten Islandsagas, vor dem großen Königsbuch (Heimskringla) des Snorri Sturluson ebenso wie vor seinem Skaldenlehrbuch, seiner „Edda“, und der ihm kaum mit Recht zugeschriebenen Egilssaga, die eingangs besonders deutlich den Machtbeginn Harald Schönhaars und die dem Volke fremde und neue Art dieses Herrschertums „nach dem Vorbilde Karls



des Großen<sup>8)</sup> schildert. Die Sverrissaga wird also eingewirkt haben auf das, was sich in der Sagaliteratur spiegelt von der zweifachen Weise, König zu sein: Führer im freien Volk oder Herrscher über Untertanen; sie wird die Ausdeutung der Vergangenheit mit beeinflußt haben, bis zurück zu den „fylkiskonungar“, den „Kleinkönigen“ vor Harald Schönhaars bzw. Gutthorms Staatsstreich, und weiter zurück bis zum sagenhaften Friedenskönig Frodi, „zu der Zeit, da Kaiser Augustus Frieden über die ganze Welt legte“, wie Snorri sagt. (Sn. E., Skskm c. 42).

Der erste Verfasser der Sverrissaga, über deren erster Niederschrift (bzw. erstem Teil) König Sverrir selbst ratgebend und entscheidend wachte, ist ein Zeitgenosse des ungenannten Sammlers der eddischen Lieder und der letzten „Edda-Dichter“, ebenso wie er kundiger Zeitgenosse Barbarossas und Heinrichs VI. ist. Sein Werk gönnt uns nicht nur Einblicke in Anfänge und Werden der Saga-Literatur überhaupt, insbesondere der Konungasögur, sondern auch Einblicke in den Geist der unmittelbar vorangehenden Zeit, aus deren Schoß und Widerstreit die isländische „Renaissance“, bzw. die isländische Literatur geboren wird. Es ist dem Leben nacherzählt durch die Erlebenden, unmittelbar, und trägt eindeutig den Stempel der frischen und noch gar nicht literarisch geschliffenen Erzählung. Bei genauem Vergleich der vier vollständigen Abschriften der Saga, AM 327, hgg. v. Indrebö 1920, AM 47 fol. (Eirspennill), hgg. von Unger 1873 und erneut von Finnur Jonsson 1913-1916, ferner die Bearbeitung des Priesters Magnus Thorhallsson (auf Grundlage einer Arbeit Styrmirs des Klugen) im Flatey-Buch, in Faks.-Druck 1930 und neu hgg. von Sigurdur Nordal 1945, und endlich AM 81 a fol. (Skálholtsbók yngsta), hgg. von A. Kjær 1910 (dazu kommen Stücke in AM 42 fol. (Gullinskinna), in Jöfraskinna und in AM 325 VIII u.X), ergibt sich unzweifelhaft (mit Finnur Jonsson u.a. gegen Halvdan Koht u.a.) die Handschrift AM 327<sup>4</sup> als die älteste, ein teilweise nicht feinfühliges Kürzen und dann wieder ein Glätten und Ausweiten in den anderen Hss., durch fast zwei Jahrhunderte führend. Ein solcher Vergleich,

<sup>8)</sup> So F. NIEDNER, *Einlfg. z. Egilssaga, Thule* 3, S. 1. — Vor allem ist der Mittlerrolle Gutthorms zu gedenken, des Vormundes und Oheims des Knaben Harald (s. bes. Fagrskinna, nach A.), der, wie ich glaube, den Isländern für ihre Edda-Lieder den neuen Namen des Sigurd-Siegfried-Mörders lieh. Vgl. Verf. *Brünbild und Ragnarök*, Lübeck 1950.



den einst der Engländer J. Sephton bei seiner erstmalig alle vier Handschriften heranziehenden, von R. C. Boer dann vernichtend kritisierten Übersetzung der Saga versucht hat, (völlig unzureichend), führt zur Erkenntnis des eigentlichen, frühesten Saga-Stiles, wie er unmittelbar aus der Nacherzählung des Erlebten erwächst, mit allen Schwächen und grammatischen Mängeln einer relativ volkstümlichen Rede, mit der Unmittelbarkeit spontaner Gedanken und dem unverkennbaren Streben des Erzählers, wahr und zuverlässig für die kritischen, zeitgenössischen Hörer zu sein. Ich kann nach diesem genauen Vergleich der vier Handschriften dem Norweger Holm-Olsen keineswegs zustimmen, wenn er auch hier das Erzählte dieser Saga, statt aus dem klar erkennbaren inneren und äußeren Geschehen und Sichentwickeln, aus der Literatur, die etwa der Schreiber gelesen haben könnte, aus den Heiligenlegenden und Heiligenbiographien, ableiten will, und so z.B. den berühmten Traum Sverris, er sei ein großer Vogel, der das ganze Norwegerland unter seinen Schwingen hat, aus der Bibel zu erklären sucht.<sup>9)</sup> Und es wird bei diesem Vergleich unbegreiflich, daß der Historiker Halvdan Koht die deutlich gekürzte Fassung in Eirspennill für die ältere hielt, und in seinem „Kong Sverre“ (1952) so viele Angaben Sverris und seines Chronisten anzweifelt, statt die innere Folgerichtigkeit des Erzählten und die Ehrlichkeit der Erzähler anzuerkennen. Daß man gesagt und oft wiederholt hat, diese Saga sei eine „Propagandaschrift“ für Sverrir und die Seinen, ist kein Ruhmesblatt der Nordischen Philologie. Denn hier beweist schon der Stil, die Wortwahl, das Satzgefüge, wieviel der Schreiber dem Erzähler und damit dem erlebten Leben selber verdankt. Und dann sind hier die Reden Sverris selbst, ebenso wie die Träume dieses klugen und träumereichen Königs, der ja zumindest im ersten Teil der Saga selbst bestimmte, was ausgewählt und geschrieben wurde, was er geredet und geträumt zu haben glaubte, und was er anderen, noch lebenden Getreuen oder Feinden, gesagt und verkündet hatte. Die Echtheit dieser Reden hat zumal Lee M. Hollander untersucht. Abhängigkeiten literarischer Art sind nur sehr begrenzt wahrscheinlich zu machen, etwa von Livius.<sup>10)</sup> Sie stehen in einer an sich noch sehr

<sup>9)</sup> Ludwig HOLM-OLSEN: *Studier i Sverrissaga*, 1953.

<sup>10)</sup> Lee M. HOLLANDER in *The Germanic Review* III, 3, 1928. Z.B. Vergleich der Rede des Aulus Cornelius Cornutus vor der Schlacht (nach Livius) mit der Rede Sverris, Sv. s. 35. — Vergleich der Reden in Snorris Heimskringla bei Hallvard LEE, *Studier i Heimskringlas Stil, Dialogene og Talene*, Oslo 1937.

wenig künstlerisch geprägten Saga als klassische Vorbilder für spätere, große Darsteller, so für Snorri Sturluson, und sind nur von dem genialen Redner selbst aus zu verstehen und zu würdigen. Über ihre Echtheit entscheidet allein schon jenes letzte Wort des Sterbenden. „Bei meinem Tode“, sagte er, „laßt frei mein Gesicht. Laßt dann sehen beide, meine Freunde und meine Feinde, ob dann sich offenbare irgendwie an meinem Leichnam der Bann, mit dem meine Feinde mich gebannt oder verflucht haben, und ich werde dann nichts verbergen können, wenn nicht bessere Anlagen darin sind, als jene gesagt haben. — Ich habe mehr Mühe, Unfrieden und Nöte gehabt im Reich als einen Ruhesitz oder groß behaglich Leben. Daß so um meiner Würde willen — wie viele — meine Neider gewesen sind, jene, die es haben kommen lassen zu voller Feindschaft gegen mich, — wie nun Gott es verzeihe ihnen allen — und entscheide Gott zwischen uns — und meine ganze Sache.“ In den Straßen Bergens an jenem 9. März 1202 stand wartend, sorgend, das Volk, das ihm nun endlich ganz gehörte. Die Freunde standen in der Halle über ihm, als er, der Gebannte, die letzte Ölung empfing. Sie hörten seinen letzten Hauch, bewahrten die Worte und sorgten dafür, daß sie weiterlebten wie alle seine Reden. Wer hätte wagen können, wenige Jahre nach diesem Sterben solche Worte zu erdichten? Und klängen sie dann so, in so vollem Einklang zu allen seinen Reden und seinem ganzen, bezeugten Wesen?

Dies aber bedeutet, daß hier ein Mensch, Christ und König des 12. Jahrhunderts im spätbekehrten Norden unmittelbarer als irgendwo sonst in dieser Zeit zu uns redet. Gewiß ist er ein mittelalterlicher Mensch, genau wie sein Gegner Magnus Erlingsson. Und der Kampf, der sich vor unseren Augen, aus den Umständen wie aus den Charakteren restlos erkennbar, abspielt, der Kampf zwischen dem „Priester“ Sverrir, dem König der Birkebeiner, und dem schönen, eitlen, geweihten Enkel des Sigurd Jorsalafari, ist ein Stück Mittelalter. Aber durch die Erkenntnis der Empfindungen und Glaubenshaltungen frühmittelalterlicher Menschen am anderen, diesseitigen Ufer der großen „Ragnarök“ geht nicht der schlechteste und wohl der sicherste Weg zur Erkenntnis vorchristlicher, spätheidnischer Empfindungen, zumal wo sich, wie hier, ein Gegensatz zu den neuen Mächten des Herrscherstaates und des Papsttums auf ältere Traditionen stützen muß.



Insofern ist diese dem berichteten Zeiterlebnis so nahe, frühe Saga in der Sprache schlicht und ungeschmückt wie frühe Sippensaga, in der Darstellung voll lebensnaher, dramatischer Spannung und epischen reich, aber noch *nicht* dramatisch gestaltet und voller meisterhafter Dialoge, wie die klassische Islandsaga — zweifach aufschlußreich. Sie bestätigt Rudolf Meißners Kennzeichnung (Strengleikar I., S. 2) der „beiden Hauptrichtungen der erzählenden Prosa-Litteratur“, die damals „selbständig nebeneinander her“ gingen, und setzt uns ganz besonders „in den Stand, die stilistischen Gegensätze mit Zuverlässigkeit aufzuzeigen“, die zwischen der heimischen Saga und der eindringenden Erbauungs- und Unterhaltungs-Literatur sich erkennen lassen. Und sie läßt ganz allgemein erkennen jene „zwei schroff entgegengesetzten Richtungen des geistigen Lebens, zwei einander widerstrebende Auffassungen der Vergangenheit, zwei gänzlich verschiedene Formempfindungen“ (Meißner, Strengleikar 102). Sie führt von dem geistlich gebildeten Sverrir und seinem volkstümlichen Reden über die Schreibstube des Abtes von Thingeyrar teils weiter zu Styrmir und Priester Magnus Thorhallsson und schließlich in die Legende, teils zurück zu den „sagnamenn“, den Erzählern des 12. und früherer Jahrhunderte und ihrem Rückgriff auf alte Wertungen und Erinnerungen bis ins Heidentum hinein. Von den zwei Hauptströmen, die ins Ganze der altisländischen Literatur münden, wird — für viele überraschenderweise — gerade in der Saga von dem geistlich gebildeten, mittelalterlichen König Sverrir derjenige in seiner Fruchtbarkeit erkennbar, der in der sachlichen Erzählerfreude und im historischen Sinn heidnischer Bauern einst entsprang. Und im geschilderten Gegensatz zweier Könige im Bürgerkrieg, die beide bei ganz verschiedener Auffassung ihres Königtums treue Gefolgschaft finden, werden Kräfte und Mächte sichtbar, die jene „schröf entgegengesetzten Richtungen geistigen Lebens“, jene „zwei einander widerstrebenden Auffassungen der Vergangenheit“ vertreten.

### III

Der Hintergrund der Bühne des dramatischen Geschehens ist weit geöffnet. Und die Gestalten der Saga stehen im geistigen Ringen und im Zwiellicht ihrer Zeit. Der auf den Färöern zum „Priester“ geweihte König Sverrir verweist seinen im Kampfe versagenden Sohn auf das verpflichtende Vorbild der Ahnen. Er, der dem Sohn zur Mahnung



eine Strophe aus einem eddischen Sigurdlied zitiert (Sv. S. c. 165), beginnt seine große Rede nach dem Fall des Gegners mit dem „Miserrere mei deus“ des Psalms (Sv. S. c. 99). Dieser König, der sich den „kleinen unbekannten Mann von einer Schäre draußen im Meer“ und einmal im Selbstverspotten die „hungrige Laus“ nennt, der sich — christlich fromm — schuldig bekennt vor Gott und der Gnade bedürftig, spricht andererseits Worte königlichen Stolzes. Er ist — oder betont zu sein — ein sehr ernster, gewissenhafter Christ, aber er begründet seinen Königsanspruch mit der Blutrachepflicht und dem heidnischen Ehrgebot, der guten Geburt entsprechend sich nicht mit Paulus zu den Niedrigen zu halten, sondern ein „mikilmenni“, ein Mann nach großer Art zu sein. Über dem Grabe des Jarl Erling, der im Bunde mit Adel und Kirche den eigenen Sohn zum König machte, sagt er stolz: „Ein großer Zeitenwandel ist geschehen, wie ihr sehen könnt, und es hat sich wunderbar gefügt, daß *ein* Mann nun steht für drei. Der eine für den König, der eine für den Jarl, der eine für den Erzbischof. Und der bin *ich!*“ (c. 38). Aber er anerkennt auf eine geradezu altertümliche Weise die uralte Gegenseitigkeitspflicht zwischen Führer und Gefolgschaft, will keine blinde Treue, sucht stets zu überzeugen statt zu kommandieren, ja, unterwirft sich einmal zu seinem Schaden und gegen sein besseres Wissen dem strategischen Willen der Seinen, und sagt bei der kläglichen Flucht zu dem ihn in höchster Not noch rettenden Getreuen: „Helgi, konunga thu nu eigi i meira lagi fyrst!“ (also etwa: Helgi! Könige du jetzt nicht mehr fürs erste, oder: Sag jetzt nicht König, du! In besserer Lage erst!). Besonders kennzeichnend ist die oft zitierte Rede, mit der er seine durch neuen Zugang wieder schlecht disziplinierte Mannschaft (c. 133) ermahnt: „Unpassend ists für gute Bauersöhne, nur dafür herzufahren aus Throndheim oder Halogaland oder aus Möre, . . . sich zu prügeln mit dem Hausgerät der Bauern, oder den Töpfen und anderem Hausrat auf dem Hof, es zu zerschlagen oder zu beschädigen, wie sie vor euch stehen. Das gibt euch keinen Schneid noch Vorteil, aber jenen Schaden, die es haben. Ich bitt euch, sagte er, daß ihr so nicht länger tut! Es wäre nicht solches (zu tadeln) Sache des Königs, wenn nicht Notwendigkeit vorläge. Jetzt kann ich nicht Steuermann dieses Landes heißen, außer ich handle so, daß die Sittenlosigkeit sich lege dort, wo ich zu bestimmen habe, aber nicht noch wachse. Ich bitte euch mit freundschaftlichen Worten, daß ihr diese Tollheit ablegt. Denn es scheint mir sehr zu-

wider, euch zu strafen, und eben das wird doch zu tun sein, wenn sich's nicht bessert damit".

Sverrir hält seine Träume für wegweisende innere Stimmen, und sein Gefolge traut auf sein Königsheil. Aber alle glauben an Maria und den heiligen Olaf, und nur Sverris „Gott selber wollen wir danken..." scheint über die Zeit hinaus zu weisen auf eine seltsame Unmittelbarkeit des Gewissenhaft-Gläubigen. Er lebt in den Bildern des Alten Testaments und vergleicht sich wohl etwas mit David, er sieht im Traum den Propheten, der ihn salbt zu heilvollem Kampf, aber er sieht bei Tageslicht, umdroht von unerkanntem Verrat, die „Fylgjur" seiner Feinde (c. 118). Er weiß sich als Sankt Olafs Bannerträger, und läßt sich schließlich — gemäß dem Traume — Magnus nennen nach dem edlen, das Recht des Volkes fördernden Sohne des heiligen Olaf, aber sein drittes Königsschiff (das erste hieß Olafsbord, das zweite Marienbord), nennt er „Hugro", also etwa Herzfrieden, Ruhe des Gemüts. Er verzichtet auf Willkür und grausames Strafen wie wohl kein anderer Fürst seiner Zeit, und sucht Ernst zu machen mit der Feindesliebe, läßt überwundene Feinde frei oder läßt sie pflegen, läßt tote Feinde ehrenvoll bestatten, und sieht es gedankenvoll mit an, wie die Getreuen des toten Feindes, des schönen und beliebten Königs Magnus, herantreten und den Abgeschiedenen unter Tränen küssen. Und doch führt er seinen schweren und blutigen Kampf im Glauben an sein Recht mit unbeugsamer Festigkeit, entweicht ihm nicht, gibt niemals nach, läßt sich im Banne schließlich krönen, wünscht dem Kreuzfahrerheer, dem sein Flottenführer sich anschließt, gute Fahrt, und trotz dem Papste Cölestin und dann dem ebenfalls ihn bannenden Innozenz III. Sein Siegel zeigte die Inschrift-Worte „Sverus rex magnus—ferus ut leo, mitis ut agnus", aber die Saga und andere Nachrichten über sein Wesen und Wirken sagen mehr als der Spruch von diesem Menschen, der im Sinne Goethes „ein Mensch mit seinem Widerspruch" war, aber ein ganzer und trotz aller Lebensvielfalt klar und eindeutig zu verstehender Mensch. Es ist nicht wahr, wenn Halvdan Koht betont, daß wir zwar „froh über ihn, aber nie recht klug aus ihm werden".<sup>11)</sup> Ich wüßte keinen Menschen des europäischen Mittelalters, den man so durchaus und bis ins Innerste verstehen kann wie ihn,

<sup>11)</sup> Halvdan KOHT, *Kriseär i norsk historie*, 3, 1952: Kong Sverre. — Tiefer eindringend wohl Fredrik PAASCHES große Darstellung „*Kong Sverre*", 1920, 3. Aufl. 1949.



eben durch sein eigenes Wort und Bekennen. Aber auch jener lateinische Spruch auf der Kupfertafel, die einst über seiner Grabstätte in der Kristkirche zu Bergen angebracht war und in der Reformation verloren ging, und deren Inschriftworte wir nur in der isländischen Übersetzung in unserer Saga haben, sagt etwas aus von seinem Königtum: „Hier liegt die Ehre der Könige, Stütze und Pfeiler, Muster und Beispiel, des Glaubens und der Mannheit Zier, festen Sinnes Tatgestalter (?), Schild und Schutz seiner Muttererde und seines Vatererbes, Mut des festen Herzens (?), Erniedrigung der Feinde, Norwegens Ehre, seines Volkes Glanz, Stärker der Rechtlichkeit, Aufrichter der Gesetze, die Liebe aller seiner Männer.“<sup>12)</sup> Und das Urteil der Überlebenden, die Bemühung seiner Getreuen, Sohn und Enkel und damit Sverris *Erbe* zu wahren, und schließlich die ergreifende Tatsache, daß sein großer Enkel Hakon Hakonarson, der Freund Kaiser Friedrichs des Zweiten, sich in der Sterbestunde im Dezember 1263 die „Sverrissaga“ vorlesen ließ bis zu seinem letzten Atemzug, ergänzt das Bild seines Lebens. Auch die Menschen um ihn her, wie sein treuer, dann auf Kreuzfahrt sterbender Ulf, oder der Hirdpriester und spätere Bergen-Bischof Martin, sind uns wohlbekannt, wenn auch der Wichtigste, die kluge Schwester Cäcilia, die dem Bischof Nikolas wohl als heidnische Hexe erschien, im Bericht nur mit sehr wenigen, gewichtigen Sätzen genannt wird. Der „Teufel Sverrir“, wie er vom Haß der Feinde genannt wird, zeigte auch den Freunden menschliche Schwächen und bekannte sie, aber war ihnen und schließlich seinem Volk, um dessen Liebe er so schwer (belastet vom üblen Erbe seines angeblichen königlichen Vaters) rang, ein sittliches Vorbild in einer sittlich erschütterten Zeit. Und wenn er wirklich, wie ich glaube, nur der Sohn des Kämmerers Unas und der Gunnhild, auf deren gute Bauernabkunft er stolz war, gewesen ist, und wenn er dies wußte oder schließlich erkennen mußte, so würde das sich so ergebende Demetrius-Problem ihn uns nur noch interessanter machen. Das gleiche gilt von seiner geistlichen Bildung, seiner Bemühung um die Geschichtsschreibung seines Volkes und seine in der sogenannten „Rede gegen die Bischöfe“ niedergelegten Stellungnahme, die wohl unter seinen Augen im vom Feind umdrängten Bergen zur Abwehr des Bannes und zur

<sup>12)</sup> Vgl. zur Deutung PAASCHE (s. Anm. 11) und G. CEDERSKIÖLDS schöne Deutung („*Moriens triumphavit*“), *Konung Sverre*, Lund 1901, S. 171.



Rechtfertigung des freien Königtums verfaßt wurde.<sup>13)</sup>

Man kann das Bild dieses Königs wie das seines großen Enkels nicht aus der europäischen Geschichte auslassen, und man wird daneben das so ganz andere Königsbild seines Gegners betrachten, das seine Würde und Erhöhung wie seine Tragik und seinen frühen Fall ganz anderen Kräften und Trieben verdankt. Mit fünf Jahren wurde Magnus Erlingsson durch die Energie und Rücksichtslosigkeit seines Vaters zum König gemacht, und mit acht Jahren durch Erzbischof und Legat geweiht (1164). Immer wieder in späteren, bitteren Jahren, als (seit 1177) Sverrir gegen ihn kämpfte, berief sich der schöne, an Festen, Prunk und Frauen sich freuende Enkel des ruhmvollen Jerusalemfahrers Sigurd, dessen Tochter Erlings Weib war, auf diese Salbung und Krönung. So sagt er vor seiner letzten Schlacht: „Aber darum, weil ich gesalbt und gekrönt ward für dieses Land, da wage ich nicht vor Gott, so meine Eide zu zerreißen, die damals dort geleistet wurden, und ich will kämpfen um dieses Land mit Spitze und Schneide, solange mir das Leben zugemessen ist und die Landsleute mir Geleit geben wollen.“ (C. 84). Oder dann noch unmittelbarer vor der Entscheidung: „Ich war fünf Winter alt, als die Führenden und dieses Landesvolk mir den Königsnamen gaben, aber sieben Winter, als der Legat aus Rom und Erzbischof Eystein mich zum König weihten, und mit ihnen alle Bischöfe dieses Landes. Ich war damals so im Kindesalter, daß ich weder spruch- noch schwur-fähig war, und besser dünkte es mich damals, bei den Spielen zu sein mit anderen jungen Knaben, als zwischen den Führenden zu sitzen. Nicht riß ich mich ums Königtum und wenig Freude habe ich im Königtum gehabt. Nun bin ich achtundzwanzig Winter, und in jenen acht, die nun die nächstvergangenen sind, ist mein Reich sowohl mir zum Schaden geworden wie zugleich allen Leuten im Lande. Aber der allwaltende Gott lohne meinen Freunden und den Häuptlingen und damit dem ganzen gemeinen Volk die liebevolle Gefolgschaft, die sie mir in vielen Prüfungen bewiesen haben . . . Lasse Gott uns so dieses Treffen beschließen, daß wir dann Frieden haben können und Freiheit vor unseren Feinden, ob wir nun dann am Leben sind oder tot.“

Man hört es an dieser gewiß auch dem Inhalt nach echten Rede, wie

<sup>13)</sup> Anne HOLTSMARK hat diese Rede (deutsch hgg. von Teichmann, Basel 1899) untersucht und hält ihre Entstehung erst nach dem erneuten Bann Ende 1198 für möglich.

dieser König unter der Last des einst um seine Knabenschultern gelegten Purpurs steht, wie er die Würde seines Königtums trägt und sein Handeln von dorthen, wo sie ihm auferlegt wurde, bestimmen läßt, nicht von inneren Stimmen und eigenem Willen, nicht von Blutrachepflicht oder heidnischem Ehrgebot. In diesen Szenen, zumal bei der letzten Ausfahrt des Magnus aus Bergen, wo Krähenschwärme um die Schiffe Unheil ahnen lassen, oder dann, da Sverrir den aus dem Fjord bei Fimreite in Sogn herausgefischten toten Feind im Boote vor sich hat, regt sich große Sagakunst; und für immer eindrucksvoll ist die Zusammenkunft der Könige (c. 60), der zweite, ausführlich geschilderte Versuch, den Krieg zu beenden und ein Nebeneinander zu ermöglichen. Sverrir sitzt zu Roß (er war im Sitzen stattlich, sonst klein von Wuchs) auf der Höhe am Ufer des Nid, Magnus nähert sich mit den Seinen im Boot. Das Volk umlagert erwartungsvoll die Scene, feindliche Brüder und Gesippen trinken einander zu. Man hofft endlich auf Frieden. Sverrir macht seinen Teilungsvorschlag, ja, schlägt ein Außerlandesgehen abwechselnd vor. Da ruft König Magnus schließlich: „Den Vorschlag will ich annehmen, daß du, Sverrir, und ihr Birkebeiner fort aus dem Lande fahrt und dies dazu, daß ihr niemals wiederkommt! Ich ward geweiht und gekrönt vom Legaten aus Romaburg, und nach dem Beschluß des ganzen Landesvolkes. Ich beschwor bei meiner Weihung, daß ich die Landesgesetze halten wollte, und mit dem Schwerte, das ich bei meiner Weihung entgegennahm, dies Land zu schützen gegen Habsucht und Unfrieden übler Menschen. Ich versprach auch das, lieber mein Leben zu lassen als gegen diese Eidesformel mich zu vergehen. Nun walte Gott, wie lange mein Leben währen soll. Aber nichts gibt es darüber zu reden, daß ich darum dir, Sverrir, am Lande Anteil gebe. . .“

So also sah die Zeit den geweihten König, der von allem Volk geliebt wurde (c. 3 u. 98), und den Sverrir selbst bei der Totenfeier ehrend bezeichnet als einen Edlen und Beliebten (c. 97). Ein König im Gottesgnadenlicht, ohne eigene Leistung, aber als Enkel des ruhmvollen und in Byzanz hochgeehrten Sigurd von fremdem Glanz umstrahlt, ein König, der die Rangordnung einhält, der grausam durch Blenden und Verstümmeln eine Revolte unter seinen Leuten straft, der vom Erzbischof abhängig ist, der entscheidende Tage mit Frauen und Spiel vergeudet, der strategisch falsche Ratschläge gibt und gegen den Rat erfahrener Männer autokratisch durchsetzt, der unbeherrscht



handelt und mehrfach zum Dänen fliehen und dort um Waffenhilfe bitten muß —, ein solcher König wurde geliebt vom ganzen Volk, wie die für seinen Gegner Partei nehmende Saga offen zugibt. Seine innere Kraft bricht zusammen, als Sverrir in Bergen seinen Krönungsstaat und Schmuck erbeutet, und er wird ein Opfer von Sverris überlegener Willensstärke und Sicherheit, trotz günstiger Lage und Truppenübermacht. Ich glaube nicht, daß das Volk, das noch so lange danach jeden Abkömmling des Magnus willkommen hieß, und sein Bild so freundlich bewahrte, ihn nur deshalb so liebte, weil es in Sverrir den Enkel des grausamen und unköniglichen Harald Gilli haßte, der einst aus einem irischen Kloster durch das Mittel eines betrügerischen Gottesurteils ins politische Spiel und zur Herrschaft über Norwegen gekommen war. Viel wird erklärt durch die allgemeine politische Lage in der Welt, durch die Cisterzienserklöster, durch die Pläne der Kirche, die Sverrir zu durchkreuzen schien, durch die Wirkung des Bannes (1194 ff.) und die Kreuzfahrerstimmung, auch durch den Aberglauben und die Angst vor dem Gerichtsjahr 1200 usw. Aber wird *alles* dadurch erklärt? Kann in der Liebe zu dem gottgeweihten König Magnus ein älteres Erbe gesehen werden, das mit dem älteren Erbe in der Treue der Birkebeiner Sverris und seines Trondheim-Volkes in Widerstreit lag?

Gerade durch Sverris Bezugnahme auf St. Olaf, dessen Bannerträger er war, und dessen Schrein nun nach der Gründung des Erzbistums (1154) in der Obhut der Kurie und der Erzbischöfe war, die Sverrir bekämpften, wird uns in der Sverrissaga der Zeitraum dieses norwegischen Frühchristentums bis zurück zu Olafs des Heiligen Märtyrertod (1030) mit Leben erfüllt. Olaf der Heilige, erst zelotischer Bekehrer, dann — im Gegensatz zu Dänemarks Ansprüchen — als nationaler Held und Hort verehrt, und in so zahlreichen Olafskirchen und Kapellen weithin im Ausland bis nach Byzanz Norwegens Ehre vertretend, übernahm auch ein älteres, heidnisches Erbe. Axt und roter Bart in seinem Bildnis zeigen ihn als den Erben des Asen Thor<sup>14)</sup>, der in ungezählten Namen und im Recht des Volkes und des Thinglebens weiter lebte. Wie der heilige Michael den Donar, so beerbte Olaf den Thor. Aber auch der Herrengott Odin unserer Eddalieder, der Gott der Walhall im Eiriks- und Hakon-Liede, lebt noch fort.

<sup>14)</sup> Vgl. u. a. Peter PAULSEN, *Axt und Kreuz bei den Nordgermanen*, 1939, S. 211 ff.



Leibhaftig gesehen reitet er, worauf jüngst Hans Kuhn nachdrücklich wieder verwies, z.B. nach der Schlacht bei Lena durchs Land. Das Heidentum hat sich gewiß dem Neuen unterworfen, und lebt nur in vergessenen Tälern und versteckten Gedanken fort. Aber viele Dinge und Einrichtungen, viele Vorstellungen und Glaubensgedanken sind auf irgendeine Art mit ihm verbunden. Erling Jarl, der seine Narbe am Hals von einem Sarazenenhieb im heiligen Lande hat, muß seltsam gebetet haben (Vgl. Heimskringla).

Und es ist wohl möglich, daß ihm Odin noch näher war als der „weiße Krist“, diese so schwer verständliche Reinheitsgestalt in der durch den Sittenumbruch der Ragnarök (vgl. Völuspá Str. 45) sittlich erschütterten und ihrer alten Sippenbande vielfach beraubten Welt.

#### IV

Die Sverrissaga berichtet von einem mühevollen Zuge Sverris am Anfang seines Kampfes. Er zog durch Schweden nordwärts und kam ins „Jarnberaland“ (Dalarne). „Dort legten die Leute Wegesperren gegen ihn an und sagten, sie wären an Königsumzüge nicht gewöhnt und meinten, sie wünschten sie noch immer nicht“ (c. 25). Da reitet König Sverrir vor und spricht zu ihnen „und so schloß dies Gespräch, daß sie ihm erlaubten, zu ziehen, wohin er wollte, und leisteten ihm allen Beistand, so gut sie konnten.“ Wir wissen nicht, mit welchen Zauberworten Sverrir hier sich Bahn machte. Aber gewiß wird man nicht fehlgehen, zu vermuten, daß er hier seine Auffassung vom Königtum wie später so oft in das Licht des alten Volksrechtes stellte, und sich vor diesen an keine Herrscherbesuche gewöhnten Waldbauern „demokratisch“ bekannte. Früher schon, c. 12, erzählt die Saga von diesen Menschen im Jarnberaland, „das unter dem Schwedenkönig steht und damals noch heidnisch“ war. „Sie hatten niemals zuvor einen König in ihr Land kommen sehen und waren an Königsumfahrten nicht gewöhnt. Man hätte sagen können, daß dort kein Mensch zu finden war, der sich auskannte mit Königsmannen oder wußte, ob das Menschen waren oder Tiere, und es war große Not, sich zwischen so zurückgebliebenen Völkerschaften durchzubringen. Aber so großes Erbarmen zeigte der allwaltende Gott gegen König Sverrir, daß er von diesem Volke sehr freundliche Förderung empfing und die Erlaubnis zur Durchreise, sobald sie seine Worte hörten.“ Diese Schweden also waren nach der Meinung der Saga — und Sverris

selbst — um 1177/78 Heiden. Sie kannten nur ein Volkskönigtum und auch dies nur vom Hörensagen, und Sverrir mußte ihre Abneigung gegen Herrscherrechte überwinden, indem er ihre Freiwilligkeit und ihre Gastfreundschaft gewann, ja, wahrscheinlich sie belehrte über das seit Harald Schönhaar in Norwegen ganz anders über die Bauernfreiheit gesetzte Königtum, das er durch ein echtes Volksführertum zu beseitigen gedachte. Dies ist natürlich Vermutung, aber man wird jene beiden Stellen in dem Teil der Saga, den Sverrir selbst überwachte, wichtig nehmen müssen. Und man darf an Gustav Vasa und seinen Beginn in Dalarne denken.

In Norwegen hatten sich die Verhältnisse tatsächlich durch Harald Schönhaar und damit durch seinen Vormund „Herzog“ Gutthormr und die hinter ihm stehende Reichsmacht und Kirche gewandelt. Aber es ist naheliegend, von Sverrir aus an Hakon den Trefflichen (gest. 961) zu denken, und an die Schilderung seines Beginns in Fagrskinna und Heimskringla. Geleitet und bestimmt von Jarl Sigurd von Lade, der als „inn mesti blótmadr“ bezeichnet wird, also als treuer Anhänger der alten Sitten, stellt der junge, in England christlich erzogene Hakon, angeblich letzter, spätgezeugter Sohn Harald Schönhaars, das Odalsrecht der Bauern wieder her und gewinnt damit das Volk, das ihn dann, als er sein Christentum sich bewahren und schließlich ausbreiten will, zum Teilnehmen am heidnischen Feste nötigt, ihm heftig in der Glaubensfrage widerspricht, ihm aber treu zur Seite steht gegen die aus dem Ausland kommenden Erichssöhne. Hier haben wir hinter der gewiß nur bedingt glaubwürdigen Prosa später Chronisten des 13. Jhdts. das große Hakonlied des Eyvind mit den bekannten Schlußstrophen. Das „Schonen der Heiligtümer“ wird dem König als Rühmlichstes von seinem Dichter zugesprochen.<sup>15)</sup> Dies schien mitsamt der Königspflicht, am heiligen Fest und Mahl teilzunehmen, das Entscheidende, und die Rückgabe der Odalfreiheit, die den König unter das Recht des Volkes und Things stellte und die Willkür ausschloß, war die Voraussetzung des Königtums dieses Christen Hakon. Aber auch Hakons Leben ist wie das Sverris schon ein christliches Bekenntnis, mitten in den Ragnarök, von denen Sverrir nur noch ein „Wetterleuchten“ sieht.

---

<sup>15)</sup> Vgl. Verf. *Vermächtnis eines Glaubenswechsels: Das Hakonlied, sein Dichter, sein Held und seine Zeit*, Zeven 1957.

SECTION IX

ISLAM



## SOME RELIGIOUS ASPECTS OF THE CALIPHATE

BY

HELMER RINGGREN

Uppsala

It may be said with some right that the caliph was not — or, at least, was not originally — a sacral or divine king in the usual sense of the word as applied, for instance, to the Egyptian Pharaoh or the ancient Babylonian and Assyrian rulers. The caliph was intended to be the leader of the Muslim community after the death of the Prophet, he was to be the successor and replacer (*khalīfab*) of the Prophet for purely practical reasons, and he was not assumed to possess any divine qualities or to be endowed with special divine authority.

It is true that in Muhammad's own conception of his prophetship there are traces of ancient oriental kingship ideology: he is *rasūl* just as the Babylonian king is "The Sent One"; the heavenly book is revealed to him in a similar manner as the Babylonian kings are masters of the heavenly tablets, etc.<sup>1)</sup> Here is the point of departure for a development, which was to bring in several other features of sacral kingship in the Muslim conception of Prophethood, especially in some more or less heretical sects. But these things do not concern the orthodox caliphate, and consequently, they may be left aside here.

Now, the fact that the caliph was originally no sacral king did not imply that he had not religious functions and that religious duties were not incumbent upon him. On the contrary. And in this way it happened that features belonging to the ideology of sacral kingship crept into the Muslim conception of the caliphate, be it through influence from other cultures and religions or through further development of certain elements inherent in the original Muslim concept. It is my intention here to call attention to some such religious aspects of the caliphate, which are in some way or other related to the ancient oriental

---

<sup>1)</sup> G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala 1950.

ideology of kingship, in order to show how the soil on which the young Islamic religion grew up was prepared for ideas belonging to that category. It should perhaps also be kept in mind that in most cases we have to do here with popular conceptions which are generally rejected by Muslim theologians who deal with the theory of the caliphate.

In Muslim historiography the first four caliphs stand out as ideal rulers and *rāshidūn*, whereas the Umayyad caliphs are regarded as purely worldly rulers or even as wicked tyrants. But it is obvious that this picture is very tendentious and that the Umayyads are not judged in an unbiased way but from the point of view of their rivals, the Abbasids.

Thus, for instance, the use of the title *malik*, king, and the term *mulk*, kingship,<sup>2)</sup> are severely condemned as being the expressions of a purely secular and profane rulership: "May God punish Mu'āwiyah, for he gave this matter (i.e. rulership in Islam) the form of kingship"<sup>3)</sup>. But it is clear that *malik* was originally a quite harmless title<sup>4)</sup>: it is even used of Muhammad and of his first two successors, and later it is also used of the Abbasid caliphs without any protest. *Mulk* and *khalīfah* are even used as synonyms. But from a theoretical point of view it was God who ruled the Muslim community after the death of the Prophet, and there was no room for a king, but only for "the *Khalīfah* of God's apostle" or "the ruler of the believers", or for the *imām* who was to direct the outward manifestations of the community: prayer and the holy war.<sup>5)</sup> This theoretical aspect was well apt to aid the Abbasid historiographers in their efforts to represent the Umayyads as profane and ungodly rulers, all the more since the title of "king" was especially hated by certain democratic circles in Hijāz. Many similar devices were used to make the Umayyads stand out as unworthy representatives of Muslim rulership; and in the official style of the Abbasids they are even simply called *jabābirah*, or tyrants.<sup>6)</sup>

However, this severe judgment was only partially justified. If we leave the historians of the Abbasid epoch and go to the contemporary poets, we find that there is no lack of more positive opinions, and it is

<sup>2)</sup> V. LAMMENS, *Mélanges de la faculté orientale*, Beyrouth, 2 pp. 83 ff., GOLDZIHNER, *Mubammedanische Studien* II, pp. 31 f.

<sup>3)</sup> Ya' qūbī II, p. 276, 13 (GOLDZIHNER p. 31).

<sup>4)</sup> LAMMENS, *op. cit.*, pp. 83 f. with references.

<sup>5)</sup> LAMMENS, *loc. cit.*

<sup>6)</sup> LAMMENS, *op. cit.*, p. 86.



probable that those statements reflect the claims of the caliphs themselves, or in other words, "reveal the light in which the royal house wished itself to be viewed".<sup>7)</sup> There are several instructive instances in the poems of Farazdaq. "The sons of Marwān are the pillars of religion"; Abdalmalik is "the *imām* who has been granted the gift of prophecy". Walid I is "the shepherd of God on earth" — by the way a royal title of great antiquity. Sulaimān is "God's *mahdī*", he is "the *qiblab* by which the erring may be guided aright". Hishām is the light by which every rightly-guided is lead to the true guidance."<sup>8)</sup> Yazīd is victorious because he has God's sword in his right hand;<sup>9)</sup> and the poet even assures that had not Jesus predicted the appearance of the Prophet and described his person, the caliph might well have been taken for the prophet, who calls humanity to the light.<sup>10)</sup> Or: "The earth belongs to God, and He has entrusted it to his *khalīfab*; God's *sāhib* is invincible on earth."<sup>11)</sup>

In the poems of al-Akhtal we find similar statements. Being a Christian he is not bound by Muslim dogmatics, but is likely to express the opinions of the devote followers of the Umayyad caliphs. He declares the caliphs to be *khulafā' Allāh*, vicegerents of God, and says that God gave them victory at Siffīn;<sup>12)</sup> and in a eulogy on Abdalmalik the poet calls him God's vicegerent, made victorious by God, the support of justice, the one from whom we expect rain and who possesses an incomparable *jadd*, or (good) fortune<sup>13)</sup>. There is also another fragment in which it is stated that "the Umayyads shall fill the earth with justice"<sup>14)</sup> — a trait that will be discussed presently.

It is easy to dismiss all this as mere verbiage without any real meaning. But it seems likely that this would be far too rash a solution of the problem. Even if we admit that the statements are often exaggerated, it seems likely that there was some reality behind such words both in the attitude of devote subjects and in the claims of the caliphs.

<sup>7)</sup> THOMPSON in *Goldziher Memorial Volume*, 1948, p. 91.

<sup>8)</sup> THOMPSON, *loc. cit.* with references; cf. also VAN VLOTEN *Recherches sur la domination arabe* p. 36.

<sup>9)</sup> Farazdaq, *Divan*, ed. Boucher, p. 102, 13, cf. 90, 7; 103, 12.

<sup>10)</sup> GOLDZIHHER, *op. cit.*, p. 381.

<sup>11)</sup> Farazdaq, *Divan*, p. 105, 13.

<sup>12)</sup> *Divan*, p. 174, 1 f., LAMMENS, *Etudes sur le siècle des Omayyades*, p. 233.

<sup>13)</sup> *Divan*, pp. 98 ff., esp. 101,3; 104,4, 6; see the translation *Journal asiatique* 9:4, pp. 163 ff.

<sup>14)</sup> Tabarī II, p. 78, LAMMENS, *Etudes . . .* p. 75.



In one of the verses of al-Akhtal just quoted there was an allusion to the caliph's power to produce rain. This is mentioned on several other occasions,<sup>15)</sup> and should probably not be explained away as a poetical image of the ruler's generosity.<sup>16)</sup> As a matter of fact it is a relict from pre-Islamic times, when the function of *istisqā'*, or praying for rain, was the matter of the *sayyid* or the possessor of a *bait* or a *qubbah*. The caliph has inherited this old royal prerogative from the *sayyid*.<sup>17)</sup> Farazdaq expressly states that "the right of *istisqā'* belongs to the caliph in his quality of universal *sayyid* and the *ḵhalīfab* of God."<sup>18)</sup> There is a tradition that al-'Abbās, the ancestor of the Abbasids, had assisted 'Umar in producing rain,<sup>19)</sup> and it is obvious that this tradition intends to prove the Abbasids' right to the caliphate by showing that they possessed the power of *istisqā'*, which was considered essential to a true caliph.

If this is reminiscent of the ideology of kingship in the ancient Near East, the same might be said with still more right of a poem in which Walid II refers to his enthronement in the following words:

The shrewd and evilbringing one is dead, the rain is already falling.

We have ascended to the throne after him, the trees are now blossoming.<sup>20)</sup>

Thus, the enthronization of a new caliph brings about rain and a general renewal of nature — as is well known, this is one of the most typical features of sacral kingship in ancient Egypt and Mesopotamia.

The Umayyad caliphs claimed to possess their authority through the divine *qadar*.<sup>21)</sup> "The Possessor of the throne determined (or: predestined, *qaddara*) that you should be caliph". "He attained the dignity of caliph, because he had a *qadar* for it, just as Moses came to his Lord 'alā *qadar*." "God has laid upon you the caliphate and the guidance, and there is no change in that which He had decided (*qadā*)". It is possible, and even probable in some cases, that this theory was promulgated for political reasons. It was in the interest of the caliphs that their

<sup>15)</sup> Ref. in LAMMENS, *Études* . . . p. 226, n. 2, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, p. 160 n. 1, GOLDZIEHER, *op. cit.*, p. 381 n. 5, NÖLDEKE, *ZDMG* 52, p. 25.

<sup>16)</sup> Against NÖLDEKE, *ZDMG* 52, p. 25.

<sup>17)</sup> LAMMENS, *L'Arabie occidentale*, pp. 159 f.

<sup>18)</sup> *Aghānī* XIV, 86.

<sup>19)</sup> GOLDZIEHER, *op. cit.*, p. 108, NÖLDEKE, *loc. cit.*, with ref.

<sup>20)</sup> V. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle* p. 201.

<sup>21)</sup> For this question, v. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, 2nd ed., pp. 92 f. with notes (the quotations are from the *Divan* of Jarir I, p. 84, 20, II p. 80, 8, I p. 125, 19). Cf. also RINGGREN, *Studies in Arabian Fatalism* pp. 147f.

subjects believed them to be sent by God and to rule with divine authority; whatever they did was predetermined by God and could not be altered or blamed by any man — this conviction was apt to increase the loyalty of the people. But the fact remains that the caliphate was regarded as a manifestation of God's *qadar*, or predestination, and that consequently, the caliph could claim divine authority for his rule and for all his actions.

From the very beginning the Umayyad caliphate was opposed by the Alids. It seems clear that the latter gave more importance to the spiritual side of leadership, they wanted an *imām mabdhī*, a rightly guided imām. However, the opposition against the alleged or real impiety of the Umayyads was not restricted to the Shī'a but asserted itself also among pious Sunnites. It is against this background we have to view the growth of the expectations of a coming ideal ruler, a *mabdhī*, who will fill the earth with justice.

Some traditions concerning the *mabdhī* are clearly Alidic and Shī'ite, others are more orthodox. Ibn Khaldūn gives an extensive collection of such sayings of the Prophet,<sup>22</sup>) often contradicting or incompatible with each other, obviously in order to show their absurdity. In many cases we see that Jewish-Christian or Persian eschatological ideas are applied to the *mabdhī*, and he is depicted as a sort of coming Messiah. As time went on the *mabdhī* was endowed with more and more supernatural qualities at least in Shī'ite circles.

The *mabdhī* shall fill the earth with justice as it is now filled with tyranny, and the wild beasts shall live in peace with other animals (we are reminded of the picture of the Messianic era in Is. 11:1ff.). In some Shī'ite circles he is regarded as the incarnation of the principle of light, inherited by the descendants of Muhammad<sup>23</sup>) — a clear reminiscence of the Iranian conception of *khvarenah*, the divine splendour inherent in the royal family.

Now it is interesting that the Abbasid propaganda, which finally resulted in the overthrowing of the Umayyad dynasty, made use of these expectations in order to legitimate their claims against the Alid pretendants.<sup>24</sup>) Thus there is a group of traditions concerning the *mabdhī* which is clearly derived from Abbasid propaganda: the tradition

<sup>22</sup>) In the translation of DE SLANE II, pp. 158 ff.

<sup>23</sup>) SNOUCK-HURGRONJE, *Der Mabdhī* p. 14.

<sup>24</sup>) VAN VLOTEN, *ZDMG* 52, pp. 218 ff.



of the man with the black banners who is to put an end to the dynasty of tyrants and fill the earth with justice. Al-Saffāh was already called *mahdī*.<sup>25)</sup> A tradition indicate that the appearance of the *mahdī* was expected after the victory of the Khorāsānians: "The black banners shall come from the east (var.: from Khorāsān) and kill you as men have never been killed before, then Allah's caliph, the *mahdī*, shall come; when you see him you shall do homage to him even if you shall have to creep on the snow."<sup>26)</sup> A variant tradition adds that the new ruler shall be of Muhammad's family and that he shall fill the earth with justice.<sup>27)</sup>

In 147 a.H., when al-Mansūr's oldest son was hailed as the successor to the throne with the title of *al-mahdī*, a tradition was forged according to which the Prophet had said: "The *mahdī* is from us, Muhammad ibn 'Abdallāh, and his mother is not from us: he will fill the earth with justice as it is now filled with wickedness."<sup>28)</sup> Another tradition given by Ibn Khaldūn runs as follows: "The earth will be filled with wrong and wickedness. Then God will send a man from my people, whose name is my name, and whose father's name is that of my father; he shall fill the earth with justice. The sky will not refuse him its dew, and the earth none of its plants."<sup>29)</sup> (Here again we have the renewal of fertility.)

It is probable that al-Mahdī was regarded as the saviour king that was to come, and there are some allusions in the *Annals* of Tabarī to that effect.<sup>30)</sup> It seems that he has also tried to rule according to those expectations. Prisoners were released, and a *jibād* was proclaimed; van Vloten refers to "die fast idyllische Herrschaft des Mahdi, der offenbar strebte, die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen"<sup>31)</sup>. According to a passage in *Kitāb al-aghānī* the first year of his rule was accordingly "a year of prosperity and abundance"<sup>32)</sup>.

Still later is another tradition, in which the first Abbasid caliphs are referred to by obscure allusions and al-Hādī is indicated as the *mahdī*.

<sup>25)</sup> Mas'ūdī, *Tanbih* p. 338, 4, quoted by VAN VLOTEN, *op. cit.* p. 219.

<sup>26)</sup> Ibn Khaldūn (transl.) II p. 184.

<sup>27)</sup> *Ib.* p. 176.

<sup>28)</sup> v. van VLOTEN, *op. cit.*, p. 220.

<sup>29)</sup> Ibn Khaldūn II p. 185.

<sup>30)</sup> Tabarī III, 340, 9; 340, 17; 341, 4.

<sup>31)</sup> *Op. cit.* p. 222.

<sup>32)</sup> *Aghānī* III p. 94.



Here it is said that the wild beasts will live in peace with the cattle and the earth will give pieces of its liver, i.e. from its best products<sup>33</sup>). There is also a poem, in which al-Hādī on the day of his enthronement is hailed as the one who shall fill the earth with justice<sup>34</sup>).

The interesting point here is that most of the expectations bound up with the *mahdī* lead their origin to the ancient ideal of the sacral king: justice, rain and fertility, prosperity, sometimes even the return of paradisaical conditions with peace among the naimals. It is remarkable that these conceptions are not purely eschatological, but can be applied to an earthly ruler, the new caliph inaugurating a new era exactly in the same way as the new king of Egypt and Mesopotamia was thought to inaugurate a new and happy epoch with happiness and prosperity. The fact that the *mahdī* shall be a descendant of the Prophet may perhaps be compared with the Parsi conception of the saviour coming from the sperm of the prophet Zarathustra (cf. also the *mahdī* as the incarnation of the light of prophecy with the Iranian *khvarenah*).

A special problem is connected with the black banners.<sup>35</sup>) It has been assumed that the colour of the Umayyads was white and that the Abbasids chose the black colour as a contrast to this, but this is probably not correct. Van Vloten, in *De Opkomst der Abbasiden in Chorasān*, thought that the Abbasids had chosen the black banners in order to stand out as the fulfillers of the prophecies concerning the *mahdī*,<sup>36</sup>) but the traditions might as well have been created to justify the claims of the Abbasids to be the right rulers promised. There are indications to show that the Abbasids themselves have worn black clothes as a sign of mourning for the martyrs of the Prophet's family.<sup>37</sup>) This may be true, but it explains nothing of the banners. A verse by Kumait associates the black banners with fighting against error and transgression,<sup>38</sup>) and van Vloten later deemed it likely that the black colour of the banners goes back to the Prophet himself.<sup>39</sup>) However, none of the passages adduced by van Vloten are earlier than Abbasid times, and

<sup>33</sup>) Ibn Khaldūn II p. 183.

<sup>34</sup>) VAN VLOTEN, *op. cit.* p. 224.

<sup>35</sup>) V. VAN VLOTEN, *De Opkomst der Abbasiden in Chorasān* pp. 137 ff., *Recherches sur la domination arabe*, pp. 63 ff.

<sup>36</sup>) *Op. cit.*, p. 140.

<sup>37</sup>) van VLOTEN, *Recherches* . . . p. 64.

<sup>38</sup>) Tabarī II p. 1574.

<sup>39</sup>) *Recherches* . . . , p. 64 n. 5.

it may be that these statements originate in Abbasid propaganda.

Another possible explanation has been hinted at by Widengren, although he has not thought it possible to solve the problem in all its details.<sup>40)</sup> Black is the colour of the Iranian peasantry and of the *Männerbund* and the banner seems to have played a certain role in the ideology of the *Männerbund*. Abū Hanīfah al-Dinawarī reports that those who gathered around Abū Muslim came from all directions, dressed in black and carrying *kāfir-kūbāts*, i.e., clubs for slaying the unbelievers.<sup>41)</sup> But the club was another characteristic feature of the Iranian men's societies. Could it be that the black banners and the *kāfir-kūbāts* of the Abbasid revolt are somehow connected with the Iranian men's societies?

Now it is obvious that the claims of being the *mahdī* were soon given up by the Abbasids and that a sacral kingship in the traditional sense of the word did not result from these attempts. However, it is also clear that the actual ideal of rulership held by the Abbasid caliphs was theocratic, and that in this respect they were certainly dependent on the kingship ideology that prevailed in Sasanian Persia, a fact that was already pointed out by Goldziher in an article in the *Revue d'histoire des religions* of 1901.<sup>42)</sup> Like the Sasanians, he says, the Abbasids wanted to restore the true religion which had been corrupted under their predecessors. Their kingdom is an ecclesiastical state, they are religious leaders. They considered themselves, so to speak, as *bāghī*, or divine, like the Sasanians. An Umayyad caliph is told to have reproached a poet for having ascribed to him one of the attributes of the Persian king, the *tāj*, or crown,<sup>43)</sup> but the Abbasid prince and poet Ibn al-Mu'tazz expressly compared the caliph with the Sasanian ruler without any objections.<sup>44)</sup> Goldziher remarks that the internal significance of the caliphate is formulated according to the Persian conception: they are "les gardiens de l'économie divine".<sup>45)</sup> He also points out that the indifference in confessional things shown by the Umayyads is replaced under the Abbasids by a strict confessionalism. Whereas the Umayyads looked upon theologians of different opinions with superior contempt,

<sup>40)</sup> *Orientalia suecana* 2/1953, pp. 100 f.

<sup>41)</sup> VAN VLOTEN, *Recherches* . . . p. 67.

<sup>42)</sup> *RHR* 43, pp. 6 ff.

<sup>43)</sup> *Aghānī* IV, p. 158. On the *tāj* cf. NÖLDEKE, *Fünf Mo'allaqāt* I p. 36, and *Rendiconti della Accademia dei Lincei* 8:8, pp. 224 ff.

<sup>44)</sup> *ZDMG* 40, pp. 563 f., 605.

<sup>45)</sup> *Op. cit.*, p. 7.



the dogma becomes the object of the greatest interest of the Abbasids and the consequence is persecution of dissenters. God has girded the Abbasids with two swords, one for the defence of the borders of the state, the other for the defence of faith in its dogmatical form and for the punishment of disbelief and heresy."<sup>46)</sup>

This is not contradicted by the fact that Muslim scholars, considering the caliphate from a theoretical point of view, lay the greatest stress on the secular duties of the caliph, nor by the fact that certain modern authors deny that the caliph's interference in doctrinal affairs was typical and contend that this was merely a deviation from the true principles of the caliphate. The actual line of conduct in these matters is not changed by theoretical considerations. Hitti is right in saying: "In their imperial conduct and functions the early caliphs of Baghdād followed the older Persian pattern. Taking advantage of the popular reaction against the ungodliness of the later Umayyads, the Abbāsids made their debut with emphasis on the religious character and dignity of their office as an imāmate."<sup>47)</sup> (For a detailed analyses of the relation between Persian kingship and Muslim caliphate we shall have to await an investigation of the former, which is prepared by Prof. Widen-gren).<sup>48)</sup>

The caliph was thus *both* a secular ruler and *imām* or leader of the faithful in public worship, and he alone could declare *jihād*.<sup>49)</sup> This combination of secular and spiritual power is another characteristic feature of sacral kingship. The title *khalīfat Allāh* now grows more and more common, and whatever the real meaning of the title may be,<sup>50)</sup> it is undoubtful that it is intended to emphasize the theocratic character of the caliphate. The same is expressed also in other titles or epithets. Thus, e.g., the caliph was said to be God's *sultān* on earth, i. e. the representative of God's dominion.<sup>51)</sup> Something similar is probably meant by the common epithet "God's shadow on earth": "the *sultān*, or royal power, is God's shadow on earth, in which every dis-

<sup>46)</sup> *Ib.*, p. 8 with ref. to *WZKM* 13, p. 325 n. 3.

<sup>47)</sup> *History of the Arabs*, p. 317.

<sup>48)</sup> See, preliminarily, his paper on Iranian kingship in this volume.

<sup>49)</sup> Cf. ARNOLD, *Cambridge Medieval History* IV, p. 282.

<sup>50)</sup> See the discussion by GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien* II, p. 61 and *RHR* 35, pp. 335 ff.

<sup>51)</sup> E.g. Tabarī III p. 426, 16.



quieted one seeks refuge."<sup>52)</sup> According to Goldziher the meaning of the phrase is that the caliph represents on earth the protection bestowed upon men by God: the protection of the ruler is the protection of God.<sup>53)</sup> But it is not impossible that we have here a reminiscence of the old Babylonian saying according to which the king is the shadow of God.<sup>54)</sup> Sometimes we get the impression that the caliph is thought to unite in his person God with his subjects: in 849 Mutawakkil was addressed by a rebel as "the rope stretched between God and His creatures"; in a variant we have "shadow" instead of "rope".<sup>55)</sup>

From the very beginning it was taught that authority should remain for ever in Abbasid hands, to be finally delivered to Jesus the Messiah,<sup>56)</sup> and traditions were coined attributing these ideas to the Prophet. Thus he is reported to have said to 'Abbās: "When thy children shall inhabit the Sawād and clothe themselves in black and their followers shall be the children of Khorāsān, the government shall not cease to abide with them until they resign it into the hands of Jesus, the son of Mary."<sup>57)</sup>

Later the theory was promulgated that the person of the caliph was a support of the order of the universe. Hūlāgū was told that if the caliph is killed the whole universe is disorganized, the sun hides its face, rain ceases, and plants grow no more<sup>58)</sup> — another characteristic of divine kingship. Even when the caliph had lost almost all his power, vassal princes seem to have had a religious respect for him: "they obeyed the caliph because they expected divine blessing from him". To fight with him would have been to fight with God.<sup>59)</sup> But, eventually, Hūlāgū killed the last caliph and proved, as Sa'dī puts it, that "the Tigris quietly continues its course also without the caliph."<sup>60)</sup>

Mention is also made of "the light of the caliphate" and even of "the light of prophecy" that shines round the forehead of the caliph<sup>61)</sup>

<sup>52)</sup> GOLDZIHHER, *op. cit.*, pp. 61 f.

<sup>53)</sup> *RHR* 35, pp. 330 ff.

<sup>54)</sup> Cf. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship*, pp. VII, 193.

<sup>55)</sup> Tabarī III p. 1387, 13 f., ARNOLD, *The Caliphate*, p. 51, cf. GOLDZIHHER, *RHR* 35 p. 335.

<sup>56)</sup> HITT, *History*, pp. 288f. with references.

<sup>57)</sup> ARNOLD, *The Caliphate*, pp. 52 f.

<sup>58)</sup> HITT, *op. cit.*, p. 487, GOLDZIHHER, *Mubammedanische Studien* II, p. 64.

<sup>59)</sup> GOLDZIHHER, *op. cit.*, p. 64 with references.

<sup>60)</sup> *Ib.*

<sup>61)</sup> *Ib.*, p. 55 with references.

— here is probably influence from the Persian concept of *khvarenah*. It is said of Hārūn al-Rashīd that he allowed himself to be praised with phrases with which only the Prophet is praised; he did not dislike it, and he did not reject it". And it was thought that the caliph's person radiated special divine blessings.<sup>62)</sup>

To obey the caliph became a sacred duty: "He who does not keep to the *amin Allāh* has no advantage of the five *salawāt*". The court ceremonies were naturally influenced by these ideas, and not the least by Persian conceptions and customs. The *Kitāb al-tāj*, ascribed to al-Jāhiz, is very instructive at this point. For instance, the caliph made his subjects kiss the ground before him; this was a typical gesture of adoration, properly belonging to the divine king (Babylonian, Persian.<sup>64)</sup>

Finally, the insignia of the caliph were intended to emphasize the theocratic character of his authority. The Umayyads considered the staff and the seal as the insignia of rulership; the Abbasids added the *burdah* or mantle of the Prophet. It is said that even the first Abbasid caliph acquired this relic and that it was then inherited by all his successors. The mantle was worn when the new caliph received the homage of the people at his accession, and then on such ceremonial occasions as the Friday prayer, but also at some ceremonies in time of war. The *burdah* was intended to prove the Abbasids as the true successors of the Prophet, it was to show the theocratic character of their rule and to be a proof that they were legitimate rulers. Ibn al-Mu'tazz uses the possession of the *burdah* as an argument against the Shī'ite pretendants to the throne.<sup>65)</sup> If there was any symbolic meaning attached to the mantle like the cosmic mantle of the sacral king is not clear to us so far.

The staff was already referred to; it is probably a development of the scepter. The *minbar* is another royal attribute taken over by the caliphs. It would seem that the minbar was originally a throne; in early Islam it was the seat of the ruler, especially in his function as a judge. As time went on, however, its functions became exclusively cultic. But when the caliph sits on the seat of the *minbar* as a *khatīb*, or preacher, carrying

<sup>62)</sup> *Ib.*

<sup>63)</sup> *Aghāni* XVII, p. 142,3, GOLDZIEHER, *loc. cit.*

<sup>64)</sup> ARNOLD, *Cambridge Medieval History* IV, p. 275, cf. *Journal of Hellenic Studies* 62, p. 46 n. 20.

<sup>65)</sup> See GOLDZIEHER, *op. cit.*, pp. 54 f. with references.

the staff or scepter, he is only the heir of the sacral king as the bringer of divine revelation to his people.<sup>66</sup>) This may have been unconscious both to the caliph and to his subjects, but from a genetical and historical point of view it is one of the many points of contact between the caliph and the sacral king of the kingdoms of the ancient Near East.

The conclusion must be, then, that although the caliph was not originally, and not in theory, a sacral king, in reality quite a number of qualities and functions were ascribed to him that were originally characteristic of the sacral kingship of the ancient monarchies in those regions of the world.

---

<sup>66</sup>) The latest treatment of this problem in WIDENGREN, *The Ascension*.